3 1761 08149968 3

REVUE

DE

THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

REVUE

DE

THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

ET

COMPTE RENDU

DES

PRINCIPALES PUBLICATIONS SCIENTIFIQUES

SOUS LA DIRECTION

DE

M. H. VUILLEUMIER

professeur de théologie à l'Académie de Lausanne,

ET DE

M. J.-F. ASTIÉ

professeur de philosophie à la faculté de théologie de l'Eglise libre du canton de Vaud.

La vérité, sans la recherche de la vérité,
n'est que la moitié de la vérité.
A. VINET.

Quatorzième année.

LAUSANNE

GEORGES BRIDEL ÉDITEUR

1881

Reprinted with the permission of the Revue de Théologie et de Philosophie

JOHNSON REPRINT CORPORATION
111 Fifth Avenue, New York, N.Y. 10003

JOHNSON REPRINT COMPANY LIMITED
Berkeley Square House, London, W.1

Les deux directeurs, MM. H. VUILLEUMIER et J.-F. ASTIÉ, sont secondés par un comité qui se compose actuellement de MM. *Philippe Berger*, professeur à Paris; *P. Chapuis* et *Eug. Dandiran*, professeurs à l'académie de Lausanne; *H. Du Bois*, pasteur et professeur, à Neuchâtel; *Lucien Gautier*, professeur à la faculté de l'Eglise libre, à Lausanne; *Charles Martin*, pasteur à Genève; *Ernest Martin*, licencié en théologie, à Genève; *Charles Monvert*, pasteur à Rochefort et professeur à la faculté indépendante de Neuchâtel; *Albert Revel*, professeur à l'école vaudoise de théologie de Florence; *A. Sabatier*, professeur à Paris; *H. Soulier*, docteur en philosophie, à Genève; *Edmond Stapfer*, professeur, à Paris.

BR
3
R4
année 14

LIBRARY
JUN 10 1968
UNIVERSITY OF TORONTO

Volumes 1-5 of this title were published as *Théologie et Philosophie.*

Commencing with Volume 6 the title changed to *Revue de Théologie et de Philosophie.*

First reprinting, 1965, Johnson Reprint Corporation

Printed in the United States of America

UN
HÉBRAÏSANT SUISSE DU XVIIe SIÈCLE

J.-HENRI OTH

professeur à Lausanne.

La Suisse réformée, au XVIIe siècle, a fourni à la république des lettres un respectable contingent d'hébraïsants. Chacun connaît, au moins de réputation, les Jean Buxtorf, père et fils, de Bâle ; Gaspard Waser, J.-H. Hottinger et J.-H. Heidegger, de Zurich ; Jean Diodati et David Le Clerc, de Genève, ce dernier éclipsé par son neveu Jean, émigré en Hollande. Quiconque s'est occupé quelque peu d'études hébraïques et plus spécialement des antiquités sacrées, se souvient sans doute aussi d'avoir rencontré plus d'une fois le nom de J.-Henri Oth, latinisé en Otho ou Ottho. Nous croyons même ne pas nous tromper en disant que, si on excepte les noms hors ligne des Buxtorf et de Hottinger, et si l'on fait abstraction de Jean Le Clerc, qui appartient à la Hollande plus qu'à la Suisse, et au XVIIIe siècle autant qu'au XVIIe, il n'est pas d'hébraïsant suisse de cette époque dont les ouvrages soient plus fréquemment cités jusqu'à nos jours que ceux de l'ancien professeur de Lausanne.

Il n'est pas douteux, cependant, que cet auteur est plus souvent cité et consulté qu'il n'est généralement connu. La plupart de nos contemporains, de ceux-là même qui, dans leurs commentaires, dans leurs traités d'archéologie biblique ou autres, renvoient le lecteur à ses ouvrages, seraient assez embarrassés de dire qui était ce J.-Henri Otho. Ils pourraient s'approprier

l'aveu qu'Oth fait lui-même quelque part en parlant des docteurs mishniques : *Aliquando nobis occurrebat aliquis Doctor, cujus doctrina quidem placebat, sed quis fuerat ignorabamus* [1]. A plus d'un il est arrivé de le confondre avec Jean-Georges Otho, professeur à Marbourg († 1715), de qui l'on a une *Synopsis institutionum samaritanarum*, *rabb.*, *arab.*, *œthiop. et persicarum* [2]. D'autres ont été tentés de l'identifier avec J.-H. *Ottius*, professeur à Zurich, l'auteur des *Annales anabaptistici*, publiés à Bâle en 1672 [3], ou avec son fils J.-Baptiste Ott, le traducteur de Josèphe, qui se trouve avoir été l'un des intimes amis de celui dont nous parlons.

La vie de J.-Henri Oth a pourtant été écrite. Peu d'années après sa mort, une courte notice lui a été consacrée par un de ses compatriotes, J.-Georges Altmann, professeur de grec à Berne. Mais cette nécrologie se trouve enfouie dans un recueil aujourd'hui presque oublié, qu'on cherche en vain dans plus d'une bibliothèque, même académique [4]. En exhumant de la poussière les quelques pages de l'helléniste bernois, et en joignant à ces renseignements d'un contemporain ceux que nous avons pu recueillir nous-même au cours de nos recherches sur les anciens professeurs de Lausanne, notre désir est de faire revivre la mémoire d'un homme qui mérite plus que bien d'autres de ne pas tomber dans l'oubli.

Les notes qui suivent n'ont pas en vue seulement les quelques lecteurs qui peuvent être appelés à s'occuper de notre hébraïsant et à consulter ses ouvrages. Retracer la vie d'un homme d'étude, si modeste qu'ait été sa sphère d'action, si limité le champ qu'il a exploré, c'est toujours ajouter un nouveau trait, un coup de pinceau de plus, au tableau de l'époque où il a vécu, du milieu où la Providence l'avait placé. Il n'est d'ail-

[1] Préface de la *Historia doctorum misnicorum*.

[2] Ainsi, entre autres, dans la *Real-Encyklopädie* de Herzog, au registre de la première édition, *s. v.* Otho, et dans l'index de la troisième édition de l'*Einleitung in das Alte Testament* de Keil.

[3] Ainsi Wolf, *Bibl. hebr.*, tom. I, pag. 10, qui parle de Oth comme d'un *professor quondam Tigurinus*.

[4] *Bibliotheca Bremensis*, 1722, *class.* VI, pag. 291.

leurs pas sans intérêt pour le théologien de nos jours d'apprendre ou de se rappeler ce qui en était des études et de l'enseignement dans nos académies réformées d'il y a deux siècles.

I

Jean-Henri Oth était bourgeois de Berne. Il appartenait à une famille qui a donné à cette république plusieurs magistrats, pasteurs et officiers[1]. Né à Berne le 15 avril 1651, il passa sa première jeunesse à Thoune, dont un de ses parents était alors avoyer. Le collège latin de Thoune passait pour l'une des bonnes écoles municipales du pays. Aussi le jeune Oth, doué, comme il l'était, d'une heureuse facilité pour les langues, fit-il de rapides progrès, si bien que, dès l'âge de treize ans, il put être admis dans la première classe du collège académique de la capitale.

Il n'était encore qu'en rhétorique, que déjà, avec l'étude du latin et du grec, il menait de front celle de la *langue sainte*, pour laquelle il avait manifesté un goût précoce. Son premier maître d'hébreu fut J.-Rod. Rodolph, alors étudiant en théologie, qui devint plus tard, au *gymnase* de Berne, successivement professeur d'hébreu et de catéchèse, de polémique, de théologie didactique ou positive, et finit par être doyen ou premier pasteur. († 1718.) Les ministres réfugiés Reboulet et Labrune, qui le virent lors de leur passage à Berne en 1683, font de lui le plus grand éloge : « Outre qu'il parle dix à douze langues, il sçait plus d'hébreu et de syriaque que tous les rabbins ensemble[2]. » C'était beaucoup dire. Aussi bien le digne Rodolph, quelque étendues que fussent ses connaissances linguistiques et rabbiniques, est-il plus connu de la postérité par son *Ethique* (1696) et son *Commentaire latin sur le catéchisme de Heidelberg* (1697 et 1705), que par ses thèses et dissertations sur divers sujets de l'Ancien Testament[3].

[1] Leu, *Allg. schweizerisches Lexikon*, tom. XIV, pag. 342.

[2] *Voyage en Suisse, relation historique contenue en XII lettres écrites à l'un de leurs amis de France.* La Haye 1686, pag. 98.

[3] Son *Oratio funebris* a été prononcée par Altmann et publiée à Berne en 1718. Sur son *Ethique*, voir Alexandre Schweizer, *die Entwickelung des*

Au moment où Oth était promu *ad lectiones publicas*, c'est-à-dire à l'auditoire de philosophie, les esprits étaient fort agités par la question du cartésianisme. Descartes comptait plus d'un adepte parmi les professeurs et les étudiants. Le professeur de philosophie, David Wyss (Albinus), avait cru pouvoir se permettre à Berne ce que Chouet avait fait récemment à Saumur et allait faire bientôt à Genève : introduire la philosophie cartésienne dans l'enseignement académique. Il ne tarda pas à se convaincre que semblable hardiesse n'était pas du goût de chacun ; que dans les hautes régions surtout, tant de l'Eglise que de l'Etat, on voyait cette innovation de fort mauvais œil. Vivement combattu par son collègue de Lausanne, Pierre Davel[1], dénoncé au nom du *convent* ecclésiastique par le doyen Hummel, le professeur Wyss dut se résigner en 1669 à changer de chaire ; celle d'hébreu se trouvait vacante fort à propos. Un décret du sénat bannit des leçons publiques la philosophie de Descartes comme « contraire à la doctrine orthodoxe si glorieusement transmise jusqu'à ce jour. » Cette proscription s'étendait même aux études des jeunes gens bernois qui séjournaient dans les académies étrangères, et cela sous peine de privation des subsides de l'Etat. Bien plus, un décret subséquent imposait aux étudiants l'obligation d'expurger leurs bibliothèques particulières en livrant à la chancellerie tous les exemplaires infectés de venin cartésien[2]. Il paraît du reste que le philosophe en retraite fit des réflexions, et que ces réflexions furent assez « salutaires » pour lui permettre, au bout de peu

Moralsystems in der reformirten Kirche, Studien und Kritiken, 1850, 2e livraison ; sur sa *Catéchèse*, van Alpen, *Geschichte und Litteratur des Heidelberger Katechismus*, pag. 138 ; sur la part qu'il prit aux débats concernant le Consensus, *Mémoires* de Barnaud, pag. 66 et suiv.

[1] Dans plusieurs thèses académiques, en particulier celle qui est intitulée *Vindicatio et confirmatio explicationis hactenus propositæ de Loco et Spatio*, 1665. — Pierre Davel enseigna la philosophie de 1662 à 1671, puis la théologie jusqu'à sa mort, 1680. Il était l'oncle du major Davel.

[2] Friedrich Schärer, *Geschichte der öffentlichen Unterrichts-Anstalten des deutschen Theils des ehemaligen Kantons Bern*. Berne 1829, pag. 138 et passim. André Gindroz, *Histoire de l'instruction publique dans le pays de Vaud*. Lausanne 1853, pag. 163.

d'années, de prendre possession de la chaire de théologie. Quant au cartésianisme, il ne réussit à s'implanter dans l'enseignement officiel, tant à Berne qu'à Lausanne, qu'environ trente ans plus tard. Il était écrit que le règne de la scolastique durerait dans les Etats de Leurs Excellences aussi longtemps que le calendrier vieux style.

Voilà l'atmosphère intellectuelle dans laquelle Oth fit ses années de philosophie. Tout ce que nous savons de lui à cette époque, c'est qu'il soutint avec succès une thèse *de irrisione* et qu'il continuait à cultiver avec amour les muses latines et grecques et par-dessus tout l'étude des textes bibliques. Les loisirs que d'autres employaient à se dissiper, il en profitait pour se perfectionner dans la connaissance de la langue sainte; « car que doit-on avoir plus à cœur, sans même être théologien, que d'entendre le mieux possible le langage dont Dieu s'est lui-même servi autrefois? » Au lieu de cela, « on vit dans l'oisiveté et l'indifférence. On a assez de talent pour apprendre l'anglais, le français, que sais-je encore ? et la seule langue qu'il vaille la peine de bien connaître, on ne la comprend pas. Si même on se livre à cette étude, la plus belle de toutes, on le fait mollement, par manière d'acquit[1]. »

Notre jeune étudiant n'était pas homme à se contenter à si bon marché. La piété, non moins que la soif de connaître, servait de stimulant à son ardeur. Nul doute que, dans ce temps-là déjà, il n'ait essayé de s'attaquer à ces commentaires rabbiniques qui passaient alors pour la clef de la science, et sans lesquels il n'était pas possible, pensait-on, de pénétrer dans les arcanes du texte sacré. « Pour moi, dit-il plus tard, dès l'époque où j'ai commencé à me vouer sérieusement à l'étude, je pris la résolution de m'attacher avant tout aux documents qui servent à l'intelligence des saintes lettres, et je ne m'en suis jamais repenti. Je puis à peine dire le plaisir que j'ai trouvé à lire les volumes bibliques, à feuilleter les commentaires des rabbins, à dérouler devant moi les doctes traités que renferment les pandectes du Talmud. Les passages rocailleux et difficiles, qui en découragent tant d'autres, ont bien pu arrêter

[1] Préface du *Lex. rabb.-phil.*

mes pas, mais l'amour adoucissait le labeur, et jamais je n'ai quitté cette étude que le front serein. »

Il semble même que dans son enthousiasme pour les élucubrations de la synagogue Oth ait été plus royaliste que le roi. Dans le cas particulier, le roi c'était Jean Buxtorf le fils. « Les études rabbiniques et talmudiques, écrivait celui-ci à un de ses amis[1], ne sont pas l'affaire d'une année, mais celle de toute une vie d'homme. Pour un théologien, cependant, il suffira, en vue des passages bibliques difficiles et d'un sens douteux, qu'il se mette en état de consulter à l'aide du lexique les rabbins ordinaires dont les commentaires sont joints au texte de nos Bibles. Dans ce but, les étudiants feront bien de s'y prendre de bonne heure, et avant qu'ils commencent à prêcher; car une fois qu'ils en sont à ce point ils n'ont plus le temps de se livrer à l'étude rabbinique avec toute l'assiduité et l'effort de mémoire nécessaires. » Oth était à la fois plus ambitieux pour son propre compte et plus exigeant à l'égard des autres. « Arriver jusqu'au seuil de « l'hébraïsme, » dit-il[2], est chose facile. La plupart s'en tiennent là et n'éprouvent pas même le désir de pénétrer aux *interiora sacraria,* c'est-à-dire au « sy- » riasme » et au « rabbinisme. » Et pourtant, si l'on veut découvrir tous les trésors que renferment la langue et les lettres hébraïques, il faut à mon sens aller plus avant. Il faut examiner avec soin ce que les interprètes juifs de la Bible en ont dit à tort ou à raison. Après cela seulement on a le droit de discuter à son aise sur les matières dont la connaissance ne peut se tirer que du sacré volume..... » « Il serait aisé de montrer que les erreurs qui pullulent dans toute sorte d'auteurs n'ont d'autre source que l'ignorance de la littérature juive. »

Cependant le moment était venu pour Oth d'aborder les études de théologie proprement dites. Chose assez rare en ce temps-là, il les fit tout entières hors de sa ville natale. Les étudiants bernois avaient coutume, comme cela se pratique encore généralement dans nos facultés, d'achever d'abord le

[1] Joannis Buxtorfii *Epistola de recte instituendo studio rabbinico,* dans le Museum Helveticum de 1748, part. IX, pag. 126.

[2] Préface citée.

cycle ordinaire de leurs études au *gymnase* académique de leur canton, après quoi ceux qui en avaient le moyen ou qui s'étaient distingués assez pour être mis au bénéfice de l'une des « bourses pour étudiants voyageurs, » entreprenaient une *peregrinatio litteraria*. La plupart allaient passer une année ou deux dans les universités réformées d'Allemagne ou de Hollande, de préférence à Marbourg et à Herborn, à Leyde et à Franeker. Le *curriculum* académique de Oth prit une autre direction. Parmi les bourses en assez grand nombre, fondées par la libéralité du gouvernement et celle de divers mécènes en faveur de la jeunesse studieuse, il en était une qui avait pour but d'entretenir habituellement un étudiant de la partie allemande du canton dans l'académie du « pays romand. » Cette bourse (elle valait environ 300 livres [1]) fut allouée à Oth. Il prit donc en 1669 le chemin de Lausanne.

L'orthodoxie confessionnelle exerçait dans cette académie un empire encore incontesté. L'enseignement théologique y était confié à deux docteurs estimables, d'origine germanique tous deux, qui n'avaient donné des gages ni aux hérésies de Saumur ni à la philosophie nouvelle : c'était Georges Muller, que la guerre de trente ans avait autrefois chassé du Palatinat, et Jean Schönauer, de Bâle. Le biographe de Oth nous apprend qu'il disputa sous la présidence du premier « sur la matière théologique et philosophique *de angelis*. » Quant à l'autre, digne disciple de Buxtorf le fils, il était assez bien qualifié pour donner à son élève d'utiles directions en vue de son étude favorite.

L'année suivante, nous trouvons Oth à Genève, où les étudiants vaudois se rendaient volontiers pour compléter leurs études. François Turrettini faisait de son mieux pour y « entretenir le feu du Seigneur en sa pureté [2]. » Il paraît que, pendant son séjour dans cette ville, le jeune Bernois travailla surtout à se perfectionner dans le maniement de la langue française. En même temps, pour ne pas perdre l'usage du latin, il se faisait

[1] Schärer, ouvrage cité, pag. 144 et 190.

[2] E. de Budé, *Vie de François Turrettini*, Lausanne 1871. Voir en particulier pag. 147.

un devoir de composer dans la langue de Cicéron — sur quels sujets, nous l'ignorons — des *orationes* qu'il « proposait » ensuite devant le public académique. Il lui arrivait aussi de s'essayer à la versification latine et il n'y réussissait pas trop mal; témoin « l'acclamation » poétique qu'il adressait de Genève à un de ses amis de Lausanne, le futur avoyer Christophe Steiguer, au moment où celui-ci se disposait à soutenir une thèse *de intellectu humano*. On y rencontre des vers comme ceux-ci :

> ... Scrutemur potius mentis penetralia nostræ.
> Nil prodest causas rerum tentare latentes,
> Si nos ipsosmet Divino lumine cassi
> Ignoremus; ea est sapientia nosse se ipsum,
> Ut cecinit quondam divino ex ore sacerdos [1].

De Genève, Oth passa en France, et d'abord à Saumur, où l'attirait la réputation d'Etienne Gaussen. Pendant nombre d'années le séjour de Saumur, ce berceau des « nouveautés » condamnées ou, pour employer l'euphémisme consacré, « non approuvées » par les gardiens de la Sion helvétique, avait été interdit aux ressortissants de la république bernoise. Seules les académies de Sedan et de Montauban étaient restées en faveur. Depuis que les novateurs étaient morts (le dernier, Amyraut, en 1664) le sénat avait levé cette prohibition. On savait que les nouveaux professeurs avaient pris le parti de garder le silence sur ce qu'on appelait « les sentiments de Saumur. » Oth fut donc un auditeur assidu de Gaussen, et, bien que l'hébreu ne fût pas le domaine particulier de son maître, il reçut de lui, pour ses études spéciales, de précieux encouragements. Ce fut entre autres à son instigation qu'il s'exerça à traduire en latin les objections faites par le célèbre commentateur juif don Isaac Abarbanel à l'interprétation chrétienne traditionnelle du chapitre LIII d'Esaïe.

Les stations suivantes de sa pérégrination furent Orléans et Paris. Pendant les heureux loisirs dont il jouit dans la première de ces villes, il paraît s'être occupé plus spécialement de Maïmonide. Il fit de nombreux extraits de ses œuvres, notamment de

[1] A la suite d'une thèse du professeur P. Davel. Lausanne 1671.

son grand ouvrage hébreu sur la législation juive, connu sous le nom de *Yad chazaqâh*, et en traduisit en latin l'un des traités, celui sur les Rois (*Melakim*[1].) On se tromperait cependant en se représentant Oth comme un de ces jeunes érudits qui, à force de pâlir sur les in-folio, vieillissent avant l'âge et se retirent de la société des vivants. Parmi les hommes de marque qu'il fréquentait à Orléans, celui dont il conserva le meilleur souvenir fut Nicolas Toinard, personnage très versé dans la physique, les langues, l'histoire, et l'une des premières autorités de son temps en matière de médailles. Ce qu'on sait moins c'est qu'il occupe une place des plus honorables dans l'histoire de la critique du texte du Nouveau Testament. Sa *Concorde* ou Synopse gréco-latine des quatre évangiles, devenue rarissime aujourd'hui, ouvre au XVIIIe siècle la série injustement oubliée des éditions critiques antérieures à Griesbach[2]. Il est vrai qu'à d'autres égards l'érudit orléanais ne sut pas s'élever au-dessus des préjugés dogmatiques de son âge ; c'est lui qui devait transmettre à Bossuet, par l'intermédiaire de son ami l'abbé Renaudot, la table des matières et la préface de la fameuse histoire du Vieux Testament de Richard Simon, et provoquer ainsi indirectement la suppression de la première édition (1678) de cette œuvre de haute critique[3].

A Paris, où il passa l'hiver de 1671 à 1672, Oth eut le privilège de converser familièrement avec divers hommes de lettres qui jouissaient d'une réputation méritée. Qu'il suffise de nommer Claude Capellain, professeur en langue hébraïque, connu par son *Mare Rabbinicum infidum* (Paris 1667), où il examine la manière dont les passages bibliques sont cités dans le Talmud ; L. Ferrand, avocat au parlement, qui commentait l'Ancien Testament en latin, et que le clergé de France fit pen-

[1] Voir *Lex. rabb.* s. v. *Noachidæ*..... « cuius (scil. Maimonidis) verba, *sicuti ea olim reddidimus, dum Aureliæ dulcissimo otio fruebamur*, hic notabimus. »

[2] Paris 1707 et 1709, fol. Voy. Reuss, *Bibliotheca Novi Test. græci*, pag. 167. — C'est du reste un ouvrage posthume, Toinard étant mort à Paris en 1706.

[3] A. Bernus, *Richard Simon et son Hist. crit. du V. T.* Lausanne 1869, pag. 33.

sionner dans la suite pour un écrit de controverse contre les calvinistes ; Thevenot, bibliothécaire du roi, qui, dit-on, connaissait les pays étrangers et les mœurs de leurs habitants plus à fond que s'il y eût voyagé lui-même. Mais l'homme de Paris dont le commerce fut le plus agréable à Oth, c'était Henri Justel, l'un des amis du P. Simon, grand connaisseur de livres, que les rigueurs de Louis XIV envers « ceux de la religion » poussèrent dès avant la Révocation à se retirer à Londres, où il est mort comme bibliothécaire de sa Majesté britannique. Justel conçut un vif intérêt pour son jeune coreligionnaire ; il l'encouragea dans ses études, et ces rapports d'amitié se soutinrent après le départ de Oth par une active correspondance. Grâce à ses liaisons avec les érudits du temps, l'étudiant suisse entra aussi en relations avec quelques docteurs de Sorbonne qui, ayant eu connaissance d'un échantillon de son savoir, l'invitèrent à expliquer en leur présence certaines prophéties d'Esaïe dans le texte original.

Cependant un autre centre littéraire et scientifique devait exercer sur lui un plus puissant attrait et lui offrir plus de ressources encore et plus de stimulants. Ce centre était Oxford. Oth y séjourna une année entière. Il y était retenu, non seulement par les leçons d'un orientaliste tel qu'Edward Pococke, le commentateur des petits prophètes, l'éditeur de la *Porta Mosis* (commentaires arabes de Maïmonide sur la Mishna, avec traduction latine), mais plus encore par les trésors de la bibliothèque bodléienne. Il ne se passait pas de jour qu'il n'allât s'établir au milieu de ces richesses, compulsant les livres rares, déchiffrant et transcrivant de précieux manuscrits. Pour être plus à portée d'en faire usage à son gré, il sollicita et obtint la faveur de loger chez le bibliothécaire. Celui-ci n'était autre que Thomas Hyde, lui aussi orientaliste distingué, et collaborateur, avec son collègue Pococke, des Brian Walton, des Edmond Castle (Castellus), des Samuel Clarke, mais moins généralement connu alors qu'il ne le fut plus tard, après avoir publié son *Historia religionis veterum Persarum*. Hyde était précisément occupé ces années-là à dresser le catalogue de la bibliothèque commise à ses soins, et il est à supposer

que notre jeune hébraïsant lui rendit quelques services comme *amanuensis*.

Oth se lia d'amitié avec plusieurs jeunes Anglais, étudiants ou *fellows* dans quelques-uns des collèges de la vieille cité universitaire. Il cite lui-même, dans la préface de l'un de ses ouvrages, avec l'accent d'une vive affection et d'une non moins vive admiration, les noms d'Ed. Bernard et de Guillaume Guise. L'un d'eux ne devait pas tarder à prendre possession, à Oxford même, d'une chaire d'astronomie, ce qui ne l'empêcha pas de s'occuper de littérature samaritaine et des antiquités de Josèphe. Une mort prématurée ne permit pas à l'autre de tenir les promesses qu'avait fait naître une érudition qui, à vingt-quatre ans, embrassait déjà, c'est Oth qui l'atteste, tous les idiomes littéraires alors connus. A toutes ces sources d'instruction et d'émulation vint s'en ajouter une autre : c'étaient les conseils et les encouragements du grand Lightfoot. Il ne paraît pas que Oth ait eu l'occasion de faire personnellement la connaissance du célèbre hébraïsant de Cambridge, mais il prit la liberté d'entrer en correspondance avec lui et de lui demander pour ses travaux des directions qui lui furent données avec une parfaite bienveillance.

C'est à Oxford que Oth publia le premier fruit de ses études rabbiniques. Ces prémices parurent dans un petit in-douze ayant pour titre *Johannis Henrici Otthonis* שלשלת חכמי המשנה HISTORIA DOCTORUM MISNICORUM, *qua opera etiam Synedrii Magni Hierosolymitani Præsides et Vice-Præsides recensentur. Oxonii, 1672*[1]. Il avait aussi en portefeuille la traduction annotée de plusieurs traités du Talmud, ainsi que les riches collectanées qui devaient servir bientôt à la composition d'un second ouvrage plus considérable. Oth eût désiré sans doute pouvoir prolonger son séjour dans ce milieu favorable comme peu d'autres à son développement philologique. Mais il était

[1] A propos de la forme *Misnicorum*, J.-Christ. Wolff fait la remarque (*Biblioth. hebr.*, II, 807) que Oth l'eût sans doute remplacée par *Mischnicorum* s'il avait pu prévoir qu'il arriverait à quelqu'un, dont on ne cite pas le nom, de chercher dans cet opuscule une histoire des savants originaires de Meissen, en Saxe (en latin *Misna*).

arrivé au terme de ses années d'apprentissage. Son congé était expiré et le moment venu pour lui de reconnaître les bienfaits qu'il avait reçus sous forme de subsides durant ces quatre années d'études, en mettant son savoir et ses talents au service de l'Eglise ou de l'école de son pays.

II

Oth revint en Suisse au printemps de 1673. Un mois à peine après son retour, le sénat de Berne à l'unanimité l'appelait à entrer dans la carrière académique. Vers la fin de mai, le jeune candidat de vingt-deux ans était solennellement installé comme professeur à l'académie de Lausanne.

La chaire qu'il devait occuper n'était pas, comme on pourrait le penser, la chaire de langue hébraïque. Celle-ci avait été rendue, après la mort de Schœnauer (1671), à son précédent titulaire, Jacob Girard des Bergeries, docteur en médecine, l'auteur d'un *Moyse dévoilé* qui a été remis en honneur dans notre siècle par la théologie du Réveil[1]. L'enseignement dévolu à Oth était celui de la philosophie telle qu'on l'entendait encore généralement en ce temps-là. Instruire ses élèves dans la logique de Ramus, leur enseigner la physique en prenant pour guide le système de l'aristotélicien Martini ou tel autre manuel approuvé, les initier à la métaphysique d'après le traité rédigé sur cette matière « sublime » par l'un de ses prédécesseurs, le professeur Muller[2], les exercer à composer méthodiquement

[1] *Moyse dévoilé, ou explication des types et figures du Vieux Testament.* Genève, 1670. Réédité, avec quelques modifications, et sous le titre *Moïse sans voile*, dans la collection du *Conservateur chrétien*, à Genève, chez Sus. Guers, 1825, et par A. C. (Alexandre Chavannes) à Guernesey, 1828; plus récemment à Paris, Genève et Le Vigan, 1843, sous le titre *Exposition des principaux types de l'Ancien Testament*, nouvelle édition enrichie de nombreuses notes et d'un appendice. Dans ces éditions modernes, l'auteur est appelé par erreur *pasteur de l'Eglise de Genève.* Jacob Girard des Bergeries n'a jamais été pasteur, ni à Genève, ni ailleurs. Il était professeur de langue sainte et de théologie du Vieux Testament à Lausanne de 1642 à 1661 et de 1671 à 1681; pendant la période qui s'écoula entre ces deux professorats, il exerçait avec succès la pratique médicale.

[2] *Metaphysica, definitionibus, divisionibus et canonibus, cum eorum omnium*

des discours latins, leur donner enfin à soutenir en public des thèses de sa propre composition, voilà le programme que la loi et les règlements prescrivaient au nouveau professeur. Quant à l'esprit qui devait présider à cet enseignement, nous le connaissons ; c'était celui d'une entière soumission à la théologie régnante. *Tota nostra philosophia ancillari debet theologiæ* : telle devait être sa devise.

A cet égard, Oth n'avait pas à faire violence à ses convictions personnelles. Ni Genève, ni Saumur, ni Oxford n'avaient entamé son orthodoxie. C'est sans arrière-pensée qu'il put signer, en 1675, la *Formula consensus*, après avoir, au commencement de la même année, régularisé sa position ecclésiastique en subissant devant ses collègues les épreuves pour la consécration au saint ministère [1]. Quand, dans ses leçons ou dans ses thèses, il était amené à combattre les idées cartésiennes, voire même le système de Copernic, il le faisait certainement de la meilleure foi du monde. Eût-il d'ailleurs éprouvé des velléités d'émancipation, l'inflexible Pierre Davel était là qui faisait bonne garde. Et à peine ce zélé anticartésien fut-il mort (1680), qu'arrivait de Berne un mandat souverain réitérant, sous peine de destitution, la proscription de la philosophie de Descartes et de son disciple Antoine Le Grand [2].

Oth apporta à son enseignement, sinon tout son cœur, du moins toute sa conscience et sa bonne volonté. Il était apprécié de tous, non seulement pour sa vaste érudition, mais pour sa modestie et l'aménité de son caractère. Sans doute, parmi la jeunesse académique, il était quelques esprits plus curieux ou plus indépendants qui ne goûtaient guère cette philosophie surannée et se dédommageaient de l'ennui qu'ils emportaient des leçons officielles en savourant en cachette le fruit défendu de l'arbre de la science. Au nombre des étudiants qui faisaient

commentariolo descripta a Georgio Mullero, professore Lausannensi. Cum gratia et privilegio magistratus Bernensis. Berne, 1652, in-12. On y trouve partout, au dire de Gindroz (ouvrage cité, pag. 366), « la méthode et la langue scolastiques adaptées au système d'Aristote. »

[1] *Cœtus acad. Laus. Acta*, vol. I, fol. 111.

[2] *Acta Acad.*, fol. 124. Schärer, ouvrage cité, pag. 174.

leur philosophie « sous le très subtil Oth, ce brave professeur, » (pour employer le langage d'un versificateur de l'époque [1]), se trouvait un jeune homme portant un nom plus tard célèbre : Jean-Pierre de Crousaz, qui devait, au commencement du siècle suivant, inaugurer dans l'enseignement philosophique une ère toute nouvelle.

Au sortir du collège, raconte-t-il dans son autobiographie [2], « je tombai entre les mains d'un professeur de philosophie parfaitement honnête homme, savant dans les langues orientales, mais qui n'entendoit pas parfaitement Rohaut [3]. Il étoit pourtant permis de lire ce physicien, mais pour Descartes il étoit absolument interdit. Je lisois donc Rohaut et mon professeur ne me satisfaisoit pas sur tout ce que je souhaitois d'entendre et de pénétrer. Je fis part de mes inquiétudes à M. de Ch., mon parent. Il me prêta Descartes et m'aida de quelques conseils. Je ne tardai pas à comprendre la nécessité où j'étois d'apprendre la géométrie..... Heureusement il me tomba entre les mains les *Elémens d'Euclide*, du Père Deschales. Je les dévorai ; j'achetai ensuite tous ses ouvrages, et je me mis en état de faire des leçons à mon professeur, à qui j'étois effectivement de quelque secours. » « Je fus ravi, dit-il ailleurs [4], de trouver dans l'*Art de penser* [5], dans *Clauberge* [6] et dans la *Recherche de la vérité* [7], de quoi substituer à ce que mes maîtres m'enseignoient. »

Oth était sans doute le premier à sentir qu'il n'était pas à sa vraie place. Il n'eût certainement pas demandé mieux que de faire échange avec son collègue, le médecin hébraïsant, si pareille mutation avait été possible. Deux fois il sembla qu'une porte allait s'ouvrir par où il pût rentrer dans son ornière :

[1] Le ministre Abr. D'Apples, à la suite d'une thèse d'un sien cousin.

[2] Elle est encore inédite ; voir le fragment qu'en a publié A. Gindroz dans l'ouvrage cité, pag. 313.

[3] Jacques Rohault, † 1675, *Traité de physique.*

[4] Préface du *Système de réflexions, ou nouvel essai de logique.* Amsterdam, 1712.

[5] Dit logique de Port-Royal, 1664.

[6] Jean Clauberg, professeur à Duisbourg, qui introduisit le cartésianisme en Allemagne. † 1665. Auteur d'une *Logica vetus et nova.*

[7] Du P. Malebranche, 1673.

une première fois, quand la chaire d'hébreu vint à vaquer dans sa ville natale, et plus tard à Lausanne même, à la mort de Girard des Bergeries. Les deux fois son espoir fut déçu : à Berne, on lui préféra son ancien maître Rodolph ; à Lausanne, les convenances exigèrent qu'il cédât le pas au fils du titulaire défunt, lequel suppléait depuis quelque temps son père infirme, et dont le grand-père, déjà, avait occupé jadis pendant près de trente ans cette même chaire [1].

Notre philosophe malgré lui se résigna sans doute à son sort en se rappelant ce qu'il écrivait un jour, non sans faire un retour, peut-être, sur sa propre condition : « In omnibus officiis observandum vulgatum illud גרמא דנפיל בחלקך גרדוה, i. e. *Os quod cecidit in sorte tuâ, rode illud.* Σπάρταν ἔλαχες, κείνην κόσμει[2]. » Il n'en fut que plus soigneux à profiter de tous les instants de loisir pour se consacrer à ce qu'il appelait ses muses. Ses amis de France et d'Angleterre insistaient pour qu'il mît sans retard la dernière main à l'ouvrage dont l'idée et le plan lui avaient été suggérés par Lightfoot. « Rien, lui avait écrit le célèbre talmudiste, ne saurait être plus profitable aux études hébraïques que si quelqu'un prenait la peine de lire les Talmuds, principalement celui de Jérusalem, et d'en extraire tout ce qui peut servir à l'éclaircissement de l'histoire et des coutumes des anciens Hébreux. Il rangerait ces matériaux par ordre alphabétique, et alors chacun pourrait y puiser ce dont il a besoin. Traduire le tout serait fastidieux. Mieux vaut imiter les abeilles, qui tirent leur miel d'une infinité de petites fleurs, sans pourtant épuiser jusque dans ses dernières fibrilles le tissu des plantes où elles vont butiner [3]. » Oth s'était mis à l'œuvre ; il avait coordonné une partie de ses matériaux, mais il hésitait à publier un travail dont mieux que personne il connaissait les lacunes. Enfin, cédant aux sollicitations de ses amis, en particulier de Justel, il se décida à le livrer à l'impression, quitte à le revoir et à le compléter dans la suite. C'est ainsi que vit le

[1] Sur la famille des Girard des Bergeries, qui a fourni quatre professeurs à l'académie de Lausanne, voir la *France protestante*, tom. IV.

[2] *Lex. rabb.-phil.*, à la fin de l'art. *Officiarii*.

[3] Ibid., dans la préface.

jour le LEXICON RABBINICO-PHILOLOGICUM, *in quo ordine alphabetico notantur et referuntur præcipua quæ circa veterum Hebræorum dogmata, ritus et statuta in utroque Talmude, Maimonidis et aliorum scriptis occurrunt.* Genève, 1675[1].

Si ce volume faisait honneur à l'érudition du jeune professeur, une autre publication, datant de la même époque, atteste que la science n'avait pas étouffé chez lui les sentiments du cœur. Le doyen Hummel de Berne était mort en 1674. Oth ressentit cet événement comme une perte irréparable : le digne ecclésiastique était son parrain et, pendant bien des années, lui avait tenu lieu de père. La piété filiale lui faisait un devoir d'ériger un monument à ce « serviteur de l'Eternel. » Il composa donc une *Oraison funèbre* où, dans un style un peu compassé, il retrace la vie de cet homme d'Eglise, vrai type de l'ancien clergé bernois. Selon l'usage, ce panégyrique parut avec tout le cortège des *epicedia*, en hébreu, en grec, en latin, en français, en allemand, que le décès de l'influent doyen avait inspirés à des théologiens de tout âge dans les diverses Eglises et académies de la Suisse[2].

Quant aux thèses de philosophie soutenues sous la présidence de Oth, il ne s'en est conservé qu'un fort petit nombre. Celles que nous connaissons[3] portent uniquement sur des sujets de physique ou de sciences naturelles. Une seule exceptée, elles ont été imprimées à Berne, dans la typographie de LL. EE. ; ainsi le voulait la loi, « afin qu'il fût tenu compte de

[1] L'indication *Lausanne 1674*, qu'on rencontre ici et là (par exemple dans Diestel, *Geschichte des Alten Testaments*, pag. 448), s'explique par la date de la préface et provient de ce que les auteurs en question n'avaient sous les yeux qu'une seconde édition dont nous parlerons plus loin.

[2] *Oratio funebris reverendi et clarissimi viri D. Joh. Henrici Humelii, Ecclesiæ Bernensis pastoris et classis Decani fidelissimi, beatis manibus dicata* a Joh. Henrico Othone, phil. in Acad. Laus. prof. — Berne, G. Sonnleitner 1675, XXXVI et 56 pag. in-4. Les détails biographiques étaient tirés des mémoires autographes du défunt, lesquels paraissent avoir servi également de source à l'intéressante notice que Schuler a consacrée à Hummel dans le IIIe volume de ses *Thaten und Sitten der Eidgenossen*, Zurich 1841.

[3] Par un recueil de *Theses Lausannenses philosophicæ* du XVIIe siècle qui se trouve à la Bibliothèque cantonale vaudoise.

la libéralité du Souverain [1]. » Pour autant que nous sommes capable d'en juger, ces dissertations n'offrent rien de saillant au point de vue philosophique. Ce qui en fait l'originalité, c'est que l'auteur se plaît, à propos de physique, à faire intervenir le plus souvent possible ses chers rabbins.

S'agit-il du *nom* de la physique ? Il ne se fait pas faute de rappeler que « chez les Hébreux » elle se nomme חכמה המבעית *scientia naturalis ;* qu'Abben Tybbon a intitulé son traité רוח החן *Spiritus gratiosi*, et que ce même savant appelle les physiciens *sapientes scrutationis*, ce qui, remarque Oth, correspond à l'expression συζητητὴς τοῦ αἰῶνος τούτου, dont l'apôtre se sert 1 Cor. I, 20. A propos de l'origine de cette science, après avoir établi que, « envisagée *absolute*, » elle vient de Dieu qui, dès l'origine des choses, l'a communiquée à Adam, il constate « qu'en tant qu'elle fait l'objet des recherches de l'homme en vertu de ses lumières naturelles, » les Hébreux se vantent que c'est chez eux qu'elle a fleuri tout d'abord, que tous les arts et les sciences qui s'enseignent aujourd'hui dans le monde *nihil aliud sint quam spicilegium quod populis reliquerint sapientes Israelis*. Platon a puisé sa philosophie dans les Prophètes, Socrate est allé aux emprunts chez Ahitophel, Aristote chez Siméon le Juste. Selon d'autres, ce grand philosophe n'aurait fait que piller les livres de Salomon lorsque, à la suite d'Alexandre le Grand, il fut à Jérusalem. *In quorum omnium veritatem*, ajoute prudemment notre professeur après avoir cité ses sources, *nunc inquirere non licet* [2].

Ailleurs, ayant à parler *de liquorum sapore*, il trouve moyen

[1] Voici le titre de ceux de ces opuscules qui ont Oth lui-même pour auteur :

Disputatio physica de liquoribus, 1674.

Compendii physici disputatio prima : De principiis et generalibus affectionibus corporum. 1676.

Trois autres thèses, relatives à la médecine et à la botanique (*De œconomia nutritionis, De rabie canina et hydrophobia, De natura et cultura arborum*), avaient pour auteurs les *répondants*. Oth ne figure sur le titre qu'en sa qualité de président de la soutenance. Elles ne nous intéressent donc pas ici.

[2] *De principiis*, etc., thèses I et II.

d'introduire une explication étymologique de l'hébreu ערב, qui réunit en lui les notions de mélange et de douceur. « In hoc enim *dulcedinem* consistere experientia didicimus, quod particulæ quædam acutæ et acidæ jungantur cum aliis rotundis, mollibus et flexibilibus ad blanda contrarietate et *commixtione* linguam afficiendam. » Puis, après avoir fait, à l'aide de l'hypothèse des « particules, » la théorie de l'impression que produisent sur nos sens diverses *liqueurs* tant douces qu'amères, y compris le chocolat, le café et le thé, il ne peut résister à la tentation de disserter ἐν παρόδῳ sur les *eaux amères* dont il est parlé dans Nomb. V. Inutile de dire que le traité talmudique de la *Sota*, c'est-à-dire de la femme suspecte d'adultère, est appelé à ce propos à lui fournir son contingent de citations et d'arguments [1].

Il faut avouer que c'était là de l'érudition assez mal placée. Mais outre que cet étalage de science était dans le goût du temps, nous n'hésitons pas à dire qu'au milieu de la subtile aridité de cette philosophie de la vieille école, des digressions de cette nature font une disparate bien moins choquante que les fleurettes de la rhétorique ou de la poésie grecque et romaine dont d'autres scolastiques de la même époque avaient la manie d'émailler leurs *disputations*. N'oublions pas d'ailleurs que la très grande majorité des élèves de Oth se destinaient à la théologie et par conséquent cultivaient déjà la langue sainte. L'un de ses jeunes répondants devait même occuper quinze ans plus tard la chaire d'hébreu [2]. Pour Oth lui-même, ce « doux mélange » lui aidait sans doute à « ronger » avec plus de patience « l'os que la Providence lui avait fait échoir en partage. »

Cependant la position qu'il occupait à Lausanne n'avait

[1] *De liquoribus*, thèses XVI et XIX ; voir aussi la thèse XII sur l'usage que les anciens médecins juifs faisaient de la salive pour guérir les fluxions ophtalmiques.

[2] Gabriel Bergier, prof. d'hébreu et de catéchèse, 1691-1700, mort pasteur à Lausanne en 1736. Auteur du mémoire par lequel l'Académie demandait en 1717 à être dispensée de signer et de faire signer le Consensus. Voir Barnaud, *Mémoires pour servir à l'hist. des troubles*, etc., pag. 71 et suiv.

pas seulement l'inconvénient d'être peu conforme à ses aptitudes. Elle avait de plus le tort d'être assez précaire sous le rapport du traitement. Le professeur de philosophie, qui était dans la règle un débutant, était l'un des professeurs le plus faiblement rétribués. Oth s'était marié l'année même de son installation à Lausanne. Il n'avait pas beaucoup de fortune, et sa femme, bien qu'elle fût de race sénatoriale, n'était guère mieux partagée à cet égard. L'industrie des pensionnaires ne rendait pas de bien gros intérêts. Force lui fut ainsi, pour pouvoir élever sans souci sa jeune et déjà nombreuse famille, de se mettre en quête d'un emploi qui le mît plus à l'aise. Un avancement dans la hiérarchie académique n'était pas à prévoir de sitôt. Il se tourna donc du côté de l'Eglise et « prit cure » dans la partie allemande du canton, où les paroisses étaient en général plus largement dotées que dans le pays romand.

Oth quitta Lausanne en 1682, après neuf ans de professorat. Ce n'est pas sans déplaisir qu'il se séparait de ce « siège des Muses, » et lui aussi, on le vit partir avec regret. Dès lors, il fut perdu pour les lettres. Non pas qu'il renonçât à ses études hébraïques. Les volumineux manuscrits trouvés chez lui après sa mort[1] prouvent qu'il ne les abandonna jamais entièrement. Il prépara même en vue de l'impression une seconde édition revue et considérablement augmentée de son Lexique rabbinique. Mais malgré les bons offices d'Adrien Reland, le célèbre orientaliste et archéologue d'Utrecht, il ne réussit pas à trouver un éditeur[2]. Bientôt le pastorat avec ses multiples devoirs, joint à l'éloignement d'un centre scientifique de quelque importance et à la difficulté de se procurer les ressources littéraires indispensables, le détourna d'une carrière où il avait si honorablement débuté. Il s'en plaignit maintes fois, mais les circonstances étaient plus fortes que lui. Peu à peu le commerce épistolaire avec ses doctes amis de la Suisse et de l'étranger vint également à languir. Le seul correspondant qu'il ait con-

[1] Ils sont énumérés tout au long par Altmann, dans la notice citée.

[2] Voir le journal zuricois *Altes und Neues aus der gelehrten Welt*, 1720, pag. 844.

servé jusqu'à la fin de ses jours fut son homonyme, le savant archidiacre Ott de Zurich.

Après avoir desservi pendant de longues années les paroisses rurales de Ruegsau et de Höchstetten, il fut frappé d'une paralysie qui cependant ne porta pas atteinte à ses facultés. Il recouvra même le libre usage de ses bras. Mais les forces de son corps déclinaient de jour en jour. Ses dernières années furent en partie consacrées à des recherches sur l'histoire de l'Eglise de son pays [1].

Oth expira paisiblement le 16 juillet 1719, à l'âge de 68 ans. De ses cinq fils, l'aîné, par faveur spéciale, lui succéda comme pasteur, d'autres remplirent des fonctions publiques et entrèrent au Conseil souverain.

Son portrait, dont il avait fait hommage à l'académie de Lausanne environ trente ans après l'avoir quittée, le représente dans le costume des révérends allemands de l'époque : calotte, fine moustache et barbe touffue, sur la robe pastorale la vaste fraise blanche en guise de rabat. Il tient à la main un volume dont les feuillets laissent entrevoir des caractères hébraïques, et qui porte l'inscription : *Incola sum ut patres mei*. Son visage, large et épanoui, aux traits prononcés, n'a rien d'ascétique. Le regard est ouvert et bienveillant, et la bouche ne manque pas d'une certaine finesse. Le tout est empreint d'une gravité tempérée par la bonhomie [2].

[1] Parmi les manuscrits qu'il a laissés, on a trouvé entre autres un *Conspectus Historiæ Ecclesiasticæ Bernensis in magna tabella pro re sua descriptus et exaratus* a Jo. Henr. Otthio Seniore, olim prof. phil. Lausan. postea pastore, etc. Voir F. Trechsel, *Beiträge zur Gesch. der schweiz. ref. Kirche*, 1. Heft, Berne 1841, pag. 10.

[2] A propos de barbe, serait-ce manquer au décorum que se doit une Revue de théologie que de noter ici, en passant, les réflexions qu'inspiraient aux voyageurs Reboulet et Labrune, déjà cités, les barbes des ecclésiastiques bernois ? « Leur barbe, disent ces messieurs, qu'ils laissent croître à l'imitation de quelques-uns de leurs sénateurs, les rend extrêmement vénérables. On sent d'abord qu'on a bien plus de vénération pour eux que pour nos prédicateurs qui affectent si fort de paroître jeunes. Avouez, Monsieur, qu'une barbe ne sied pas mal à des gens dont le métier est de décrier le vice et de persuader la vertu. Si nous étions catholiques romains, un Capucin nous toucheroit bien plus qu'un

III

Il nous reste à dire quelques mots des deux livres qui ont fait surnager jusqu'à nous le nom de Jean-Henri Oth.

Une même pensée les a inspirés l'un et l'autre : celle de faciliter aux après-venants ces études rabbiniques qu'à l'exemple de plusieurs théologiens des plus renommés de son siècle il regardait, sinon comme le fondement, du moins comme une condition essentielle de toute étude scripturaire sérieuse. Si nous ne faisons erreur, Oth est le premier savant chrétien qui ait eu l'idée de rassembler les renseignements plus ou moins historiques qu'on possède sur l'âge, le caractère, les faits et gestes des docteurs de la Mishna, de ces hommes qui sont cités avec vénération comme les dépositaires et les garants de la tradition. Dans son *Historia doctorum misnicorum*, il les passe en revue dans leur ordre chronologique, en commençant par Esdras, le Moïse du judaïsme, le chef de la « Grande Synagogue, » pour finir par les trois célèbres rabbins 'Aqiba, Méir et Yehoudah ha-Qadôsh. Il retrace brièvement leur vie, soit d'après le Talmud lui-même, soit à l'aide des données fournies par divers chroniqueurs juifs, notamment par le *Sépher Youkhasin*, livre des chroniques, de l'Espagnol Abraham Zacouth (écrit à Tunis en 1505), le *Shalshéleth ha-Qabbalah*, chaîne de la tradition, de R. Ghedalyah (paru à Venise en 1586), le *Cémach David* du savant rabbin de Prague, David Gans (1592).

Quant au second ouvrage de Oth, il porte un titre qui permet de se méprendre sur la nature de son contenu. Le *Lexicon rabbinico-philologicum* n'est pas proprement ce que nous entendons aujourd'hui par un lexique philologique. La philologie, au sens restreint du terme, n'y occupe qu'une faible place. Pour tout ce qui tient à la signification des mots, l'auteur présuppose la connaissance et l'emploi du Lexique talmudique de Buxtorf, tout comme il renvoie au *Thesaurus* de Hottinger et

Abbé qui se donne des airs... Ce n'est pas aux yeux qu'un prédicateur doit parler, c'est au cœur. Et il réussira toujours très mal, lorsqu'il ne paroîtra pas dans son visage quelque chose d'un peu austère. » (*Voyage de Suisse*, 1686, pag. 54.)

au *Philologus* de Leusden pour les questions concernant la critique du texte sacré. Sans exclure absolument ces matières de son cadre, il s'attache avant tout à exposer par ordre alphabétique ce qui, dans les divers traités du Talmud et dans les écrits des plus fameux rabbins, de Maïmonide principalement, peut servir à « illustrer » les antiquités hébraïques. Parfois il se borne à indiquer les passages où le lecteur pourra trouver tel ou tel renseignement, le plus souvent il en donne un résumé ou même il transcrit et traduit le texte en entier.

Son but est, d'une part, de rendre l'étude du Talmud moins rebutante aux commençants, en leur fournissant le moyen de s'orienter rapidement dans la matière dont traite tel ou tel passage talmudique qu'ils sont occupés à déchiffrer. On comprend plus aisément, en effet, un texte dont les éléments sont susceptibles d'interprétations diverses, lorsqu'on connaît déjà sommairement le sujet dont il y est question. Pour donner une idée des services que son ouvrage peut rendre à cet égard, Oth a eu soin d'y joindre le texte de l'un des traités de la Mishna, de la *Massêketh Sheqalîm* (des Sicles), avec traduction latine en regard, et avec des notes dont la plupart sont tirées du Lexique même ou se réfèrent à ses articles. D'autre part, il avait en vue de répandre du jour sur le Nouveau Testament, en particulier sur les passages qui font allusion aux coutumes ou aux rites des anciens Juifs. Géographie et biographie bibliques, antiquités domestiques et civiles, juridiques et religieuses font tour à tour, au gré de l'alphabet, le sujet de ses rubriques. C'est, on le voit, une sorte de répertoire ou, comme disent les Allemands, de *concordance réale* très variée et assez commode.

N'oublions pas que ces livres sont des œuvres de jeunesse, que le premier est même un travail d'étudiant. Ils en portent manifestement la trace. Dans le Lexique, en particulier, on remarque non seulement des lacunes, — l'auteur se proposait de les combler dans une nouvelle édition, — mais une certaine inégalité dans l'exécution, un défaut de proportion entre les différents articles. Certains sujets, et ce ne sont pas toujours les plus importants, sont beaucoup plus développés que d'au-

tres, et la part faite aux extraits de Maïmonide est décidément trop large. L'ouvrage se ressent de n'avoir pas été composé à la longue et avec méthode, mais d'être né de la réunion de matériaux amassés un peu hâtivement ici et là. L'un et l'autre volume n'en font pas moins le plus grand honneur à la précoce érudition de leur auteur et à son ardeur au travail. Peu nombreux de nos jours sont les théologiens ou philologues qui reviennent de l'université avec un aussi respectable bagage. Pareils exemples étaient plus fréquents au XVIIe siècle.

La meilleure preuve que, malgré leurs défauts et leurs lacunes, les ouvrages de Oth répondaient à un besoin et que, ce besoin, ils étaient de nature à le satisfaire dans une large mesure, c'est l'accueil qu'ils trouvèrent auprès des hommes compétents. L'Histoire des docteurs mishniques eut la bonne fortune de fixer l'attention d'Adrien Reland. Le savant hollandais ne crut pouvoir mieux faire que de rééditer, en l'enrichissant de notes marginales, l'opuscule publié à Oxford, vingt-sept ans auparavant, par le jeune Bernois en tournée d'études. Cette nouvelle édition parut à Amsterdam, chez Thomas Myls, sans date (elle est de 1699)[1] et sans le nom de l'éditeur, qui se cachait modestement sous le titre de *Harum litterarum studiosus*. On la réimprima dans la même ville en 1709. Plus tard, un homme qui a mérité comme peu d'autres de la bibliographie hébraïque, Jean-Christophe Wolf, professeur de langues orientales et recteur du gymnase de Hambourg († 1739), a inséré cette *Histoire*, avec les notes de Reland, dans le quatrième tome de sa *Bibliotheca hebræa* (1733). Enfin le savant italien Blaise Ugolino l'a incorporée au vol. XXIe de son monumental *Thesaurus antiquitatum sacrarum* (Venise 1758).

Le *Lexicon rabbinico-philologicum*, dont Reland disait dans sa Préface à l'Histoire des docteurs mishniques : « Il est dans presque toutes les mains, » n'a pas gémi aussi souvent sous la presse. Nous savons que, faute d'un libraire disposé à courir les risques de l'entreprise, la seconde édition plus complète

[1] Jean-Christophe Wolf, *Bibliothèque Hebraïque*, Hambourg et Leipsic, 1715, tom. I, pag. 10.

préparée par l'auteur n'a pas vu le jour. Une partie du public[1] ne goûtait pas beaucoup la forme de lexique que Oth avait donnée à son ouvrage et lui préférait soit les traités systématiques dans le genre des *Antiquitates sacræ* de Reland (1708), soit les ouvrages servant directement à l'explication du Nouveau Testament, tels que les *Horæ hebraicæ et talmudicæ* de Lightfoot (1684). Cependant, même après des travaux comme ceux que nous venons de nommer, et après les publications bien connues de ceux qui suivirent les traces de Lightfoot, comme Schöttgen, Meuschen, Wettstein, le Lexicon de Oth conservait assez de valeur pour qu'un professeur de l'université de Kiel, Juste-Fréd. Zachariæ, ne craignît pas de le publier de nouveau avec des corrections et des adjonctions de sa main[2].

Nous sommes bien revenus, depuis un siècle, de cet engouement pour les rabbins. On pourrait les compter pour ainsi dire sur les doigts, les savants chrétiens qui de nos jours ont pénétré dans ces *interiora sacraria* où l'excellent Oth se plaisait à séjourner. Peut-être sommes-nous allés à l'autre extrême, et n'est-ce pas tout à fait à tort que les Zunz, les Geiger et d'autres savants israélites de notre temps reprochent aux hébraïsants chrétiens leur ignorance de la littérature juive. Ce qui est sûr, c'est que les études bibliques sont entrées dans une nouvelle voie. On a compris que si la connaissance de la littérature talmudique et rabbinique est d'une incontestable utilité pour l'intelligence de l'Ecriture Sainte, ce n'est là, cependant, pour l'exégète et le critique, qu'une source d'informations à côté de plusieurs autres tout aussi importantes, pour ne rien dire de plus. Déjà l'un des hébraïsants dont nous citions le nom tout à l'heure, Schöttgen, exprimait l'idée fort juste que, pour connaître dans sa pureté la tradition juive, ce n'est pas au Talmud, encore moins à Maïmonide qu'il faut recourir avant tout, mais à ce qui nous reste des écrits juifs composés anté-

[1] *Altes und Neues aus der Gelehrten Welt*, Zurich 1720, article anonyme intitulé : *Gedanken von einem Thesauro antiquitatum judaicarum*, pag. 884 et suiv.

[2] *Continvis et vberioribvs additamentis avctvm*. Altona et Kiel 1757.

rieurement à la période talmudique[1]. Chacun sait, en effet, le parti qu'on peut tirer de cette littérature apocryphe et pseudépigraphe, dont plusieurs monuments, il est vrai, n'ont été remis au jour que dans notre siècle. Quels précieux auxiliaires, ensuite, que ces savantes et exactes relations de voyages dans les pays bibliques, ces brillantes découvertes faites dans la vallée du Nil et dans le bassin de l'Euphrate et du Tigre, et ces études comparées des antiques religions de l'Asie ! Mais ce n'est pas tout, ce n'est pas même l'essentiel. Le grand point, c'est que l'exégèse de l'Ancien Testament a reconnu et reconnaît toujours plus généralement comme sa loi suprême une règle que formulait déjà, dans un discours académique, un des plus illustres orientalistes du XVIIe siècle, le grand Castellus. Dans la leçon qu'il prononça en inaugurant une chaire d'arabe à Cambridge, il posait en principe que la meilleure et la plus sûre interprétation de l'Ecriture est celle « qui repose sur le solide fondement des anciennes traditions, représentées par les versions et les rabbins, sur le génie intime de la langue tel qu'il ressort de l'étude comparée des dialectes de même famille, et principalement sur le sens clair et simple qu'un passage doit avoir d'après le contexte : triple chaîne, dit-il, qu'aucun effort ne saurait rompre[2]. »

Ils étaient rares, au XVIIe siècle, les théologiens qui saisissaient aussi nettement et avec autant de pondération les grands principes de l'exégèse et de la critique bibliques. La plupart, surtout parmi les protestants d'Allemagne et de Suisse, s'inclinaient encore avec une vénération presque superstitieuse devant l'autorité des rabbins, et à la tradition de l'Eglise romaine opposaient celle de la synagogue. Et pourtant il serait injuste de le méconnaître, les patients travaux auxquels ces hommes se sont livrés, ces collectanées talmudiques et rabbiniques en vue d'éclaircir le texte de l'Ancien et du Nouveau

[1] *Horæ hebr. et talm.* tom. II, chap. IX, § 3.

[2] Voir les pages remarquables d'un jeune orientaliste bâlois, enlevé trop tôt à ses amis et à la science, W. Roth, *über Edmundus Castellus*, dans : « Leben und Erstlingsschriften Wilhelm Roth's, » Göttingen 1862, pag. 98.

Testament, ont eu un double mérite : tout en rendant de réels services à l'exégèse, ils ont contribué pour leur part à frayer les voies à l'interprétation historique de la Bible, et travaillé ainsi, à l'insu de leurs auteurs, à émanciper l'étude scripturaire des liens du dogmatisme.

H. VUILLEUMIER.

ÉTUDE SUR LES DONNÉES MORALES

DE

HERBERT SPENCER[1]

Herbert Spencer est un homme d'un profond sérieux, et qui par cela même commande le respect. Sa vie a un but, et il ne vit que pour lui. Pour l'atteindre il a abandonné les travaux et les revenus de sa profession (il était ingénieur), et aussi pour bien des années tout espoir de renommée et de popularité. Pendant trente ans au moins un vaste système de physique spéculative, fondé sur les récentes découvertes de la biologie, a mûri dans sa tête, et il se sent tenu de le développer, de le mettre au jour, quel que soit l'accueil qu'il rencontre autour de lui, et même en dépit de tous les obstacles. Il est dans une grande mesure l'auteur de la théorie du développement, et c'est lui certainement qui l'a systématisée ; il en est l'incarnation, la personnification, l'expression même, et il la développe dans la confiance qu'elle l'emportera, grâce à sa supériorité, et qu'elle demeurera toute-puissante jusqu'à ce qu'elle ait mis tout ce qui l'entoure d'accord avec elle-même. Il doit y avoir environ quarante ans qu'il commença sa carrière littéraire en publiant des articles de revue, principalement dans les journaux dissidents de la Grande-Bretagne, tels que le *Non Conformist* et le *British Quarterly*, qui de bonne heure découvrirent ses talents, et depuis 1850 il a réduit ses vues en système dans une série de volumes soignés, au nombre total de dix. Sept d'entre eux ont été publiés en entier, les autres partiellement.

[1] Tiré de la *Princeton Review*.

Toutes ses spéculations passées ont eu pour but de trouver « une base scientifique pour les principes du bien et du mal. » Malheureusement il est obligé d'avouer que la santé peut être définitivement compromise, lors même que la vie ne prend pas fin ; et conséquemment il devance le tour marqué par son plan et publie l'ouvrage que voici : *Données morales*, au lieu de ceux qui auraient dû le précéder logiquement. Par ce moyen, fût-il réduit à l'inaction, le monde saura quel a été de tout temps son but et quel devait être le couronnement de tous ses travaux préparatoires. Je suis heureux d'apprendre que les dernières nouvelles de sa santé sont meilleures et nous encouragent à espérer qu'il vivra pour achever son édifice. Nous serons mieux placés pour le juger lorsqu'il se présentera complet à nous.

Spencer nous donne aujourd'hui les bases de sa morale. Bacon a montré qu'on doit éprouver (mais non apprécier) la science par ses fruits, et les peuples de langue anglaise sont fortement enclins à demander au sujet de toute théorie nouvelle quelle est sa tendance morale. Locke faisait venir toutes nos idées de la sensation et de la réflexion, et c'est au point de vue moral que sa théorie fut d'abord trouvée en défaut, le petit-fils de son protecteur, lord Shaftesbury, ayant montré qu'on ne pouvait faire provenir notre idée du bien moral de l'une ou de l'autre de ces deux sources. Actuellement bien des personnes disposées à accepter la théorie du développement de Spencer, qui contient, aussi bien que la théorie de Locke sur l'origine des idées, beaucoup de vrai, sont désireuses de savoir à quelle morale elle aboutit. Les hommes qui pensent comprennent que si la théorie du développement ne peut satisfaire aux exigences de la morale, qui sont tout aussi sérieuses et certaines que celles de l'hérédité ou de toute autre loi physiologique, les évolutionnistes devront modifier leur théorie et accorder que si l'évolution peut faire beaucoup elle ne peut pas tout faire, et laisse à des lois différentes, je dirai même supérieures, le soin d'expliquer bien des faits importants.

Notre auteur sait parfaitement qu'une période de transition, dans laquelle on passe d'une ancienne à une nouvelle foi, pré-

sente de grands dangers. « Il peut, dit-il, difficilement arriver quelque chose de plus désastreux que la ruine et la chute d'un système régulateur reconnu insuffisant, lorsqu'un autre et meilleur système n'a pas encore paru pour le remplacer. » Il admet et affirme, sans en donner aucune preuve, que « les injonctions morales perdent de l'autorité qu'on leur accordait en raison de leur origine supposée sacrée. » Cela est certainement vrai de l'école dont M. Spencer est la tête, du corps de ses associés à Londres, et de ceux qui partagent leurs vues dans diverses contrées. Mais je me permets de douter que cela soit vrai des hommes en général, même des hommes instruits, ou en particulier des Américains; ceux-ci ont, je le crois, une foi aussi ferme que jamais dans une moralité inspirée par un pouvoir intérieur, sanctionnée par un pouvoir divin, et ne semblent pas vouloir s'en départir de sitôt. Cependant si les hommes d'âge ont des convictions solides et des habitudes toutes formées, il n'en est pas moins vrai que les jeunes gens de nos collèges et surtout de nos écoles scientifiques qui lisent exclusivement des livres et revues évolutionnistes, et entendent dire que tout procède de l'évolution sans avoir nul besoin d'un Dieu-Providence, courent le danger de rejeter avec la religion la moralité, qui lui est si intimement unie. M. Spencer, en confinant la religion dans une région inconnue et inconnaissable, sans attrait pour personne, les aide à s'en défaire; mais il ne veut pas qu'ils se passent de moralité. Il ne voudrait pas les voir trop tôt abandonner leur religion; mais si toute religion positive, c'est-à-dire qui admet un Dieu, est fausse, comme il le leur dit, des jeunes gens intelligents ne peuvent y croire et doivent, par une nécessité de leur nature, s'en défaire coûte que coûte. M. Spencer est positivement alarmé à la pensée de cette période de transition dans laquelle ce qui est ancien a perdu son autorité, sans qu'il y ait personne pour prendre la place du roi déposé. Aussi a-t-il hâte, avant d'être mis hors d'état de travailler, de donner à la moralité une base nouvelle et scientifique, et cela indépendamment de toute idée de Dieu ou d'une loi intérieure. Je vais maintenant examiner ce nouveau système de morale; je le ferai, je l'espère, avec bonne foi

et impartialité, en me basant d'abord sur les témoignages évidents avancés en sa faveur, quitte à revenir plus tard sur la tendance qu'on lui suppose.

Il y a maintenant bien des années, et c'était à un moment où Spencer n'était pas apprécié comme il l'est aujourd'hui, j'eus l'occasion de porter sur lui le jugement que voici (*Des intuitions de l'esprit*, 3e partie, T. i. § 8) : « Ses généralisations hardies sont toujours instructives, et quelques-unes d'entre elles peuvent en fin de compte être reconnues comme les lois les plus profondes de l'univers à nous connu. » Je m'aperçois que les éditeurs américains de ses œuvres se sont servis dans leurs annonces de ce témoignage, et je n'ai point d'objection à ce qu'ils continuent à agir ainsi ; mais il convient d'établir que je représentais M. Spencer comme un titan guerroyant contre les dieux qui règnent sur l'Olympe, et cherchant à atteindre le sommet sacré, non à pas lents et progressifs, mais en entassant le Pélion sur le Pinde. Son système scientifique et philosophique est un vaste édifice qui a de son propre aveu, et en réalité, de larges, sinon de profondes assises dans les sciences naturelles, surtout la biologie, et qui trône jusque dans la jurisprudence et la morale. C'est là son mérite, c'est là son défaut.

Sa méthode est déductive plutôt qu'inductive. Il part d'une hypothèse, celle du développement, qui contient beaucoup de vrai, mais qui peut-être présente quelques lacunes et demande à être délimitée de tous côtés. Ensuite il recueille des faits pour vérifier son hypothèse et les produit par ordre. Il examine enfin ces faits à l'aide des vieilles méthodes grecques, l'analyse et la synthèse, instruments fort tranchants et par cela même quelque peu dangereux. Il tient une grande partie de son ouvrage pour synthétique, la synthèse n'étant autre chose que des faits isolés, puis rapprochés, pressés et liés ensemble dans son esprit puissant. Sa méthode n'est pas précisément celle que prescrivait Bacon. Celui-ci nous recommande de ne pas devancer, mais de suivre la nature, de laisser les faits suggérer les lois (les axiomes, comme il les appelle), de ne pas manquer de noter les exceptions apparentes et de les accueillir comme Abraham accueillit les pèlerins étrangers qui,

à son insu, se trouvèrent être des anges. « Nous aurons, dit-il, bon espoir des sciences lorsque par une pente unie et régulière nous nous élèverons des faits particuliers aux moindres axiomes, de là aux axiomes secondaires, et enfin, montant toujours, jusqu'au premier de tous les axiomes. » Bacon remarque finement « qu'un boiteux sur le bon chemin gagnera de vitesse un coureur qui suit le mauvais, » et il ajoute ces paroles, qui pourraient parfois être appliquées à Spencer : « Il est de plus évident que celui qui n'est pas sur la bonne route déviera d'autant plus que plus grande sera sa rapidité et son adresse. » Avec l'impétuosité qui caractérise sa pensée, notre auteur n'est guère disposé à se soumettre à cette marche lente et sûre. Doué de grandes capacités spéculatives, il est homme à sauter de sommet en sommet sans même jeter les yeux sur les plaines ou les vallées au-dessous de lui, et dans lesquelles, après tout, doit se trouver la base commune à ces chaînes de montagnes élevées qu'il aime tant à parcourir. Nous aurons peut-être l'occasion d'appeler l'attention sur tel ou tel de ces faits secondaires qui frappent un observateur ordinaire, mais auxquels il n'a pas pris garde. Spencer sent qu'il a une aptitude spéciale pour interpréter les faits. Donnez-lui des faits et il les interprétera. D'autres cependant, sans nier les faits qu'il avance, se croiront autorisés à les interpréter différemment.

En ce moment Spencer occupe à peu de chose près, parmi les peuples de langue anglaise, la même position qu'occupait Hegel, il y a cinquante ans, parmi les peuples germaniques. Tous deux se distinguent par des capacités spéculatives de l'ordre le plus élevé. Tous deux voudraient embrasser la nature entière, esprit et matière, dans leurs gigantesques systèmes, aussi vastes et indéfinis que l'horizon ; tous deux sont tellement imbus de leurs grandes conceptions qu'ils ne sont nullement disposés à tenir compte des vues adoptées par d'autres ou des faits qui semblent incompatibles avec leurs généralisations. Tous deux, par le dogmatisme de leurs assertions, et la haute portée de leurs théories, qui paraissent expliquer ce dont on ne peut rendre compte autrement, ont exercé une puissante influence sur les jeunes gens résolus à avoir

l'explication de tous les problèmes. A d'autres égards ils diffèrent beaucoup. Hegel avait des philosophies de la Grèce ancienne et de l'Allemagne moderne une connaissance étendue, mais non détaillée; en revanche, lorsqu'il voulut critiquer les découvertes d'Isaac Newton, il ne fit que se rendre ridicule. Spencer, d'autre part, est bien au fait des récentes découvertes qui soumettent les organismes à l'empire de la loi, — plutôt cependant à titre d'amateur que comme un expérimentateur de profession, — mais il n'a pas, à ce qu'il me semble, étudié les opérations de l'esprit humain en tant que révélées à la conscience. C'est généralement sous forme d'image et à l'aide d'expressions empruntées au domaine de la matière et du mouvement qu'il saisit ces opérations et en rend compte. Le soleil de Hegel s'est maintenant couché sans laisser autre chose après lui que la lueur d'une grande réputation. Je crois que vous pourriez compter sur vos dix doigts des mains tous les hégéliens de la stricte observance qui sont en Allemagne, et sur ceux des pieds tous les hégéliens distingués en dehors de l'Allemagne, y compris ceux de Naples, Oxford, Glasgow et Saint-Louis. Quelques-uns ne se font pas scrupule d'appeler le maître un prétentieux et un charlatan. Le soleil de Spencer est maintenant à son zénith ; quant à savoir quel cas on fera de sa philosophie à la fin de ce siècle, c'est ce que je ne puis prendre sur moi de prédire. Son système embrasse un si grand nombre de faits établis qu'il ne peut manquer, je crois, de contenir beaucoup de choses qui subsisteront, et je suis d'avis que « ses généralisations hardies sont toujours instructives et que quelques-unes d'entre elles pourront être, en fin de compte, établies comme les lois les plus profondes de l'univers à nous connu. » Il est actuellement du devoir des hommes qui pensent d'examiner soigneusement l'édifice qu'il élève : tout en admirant ses murs massifs, ils pourront arriver à y découvrir des lézardes, indice d'une fondation sans solidité, ni stabilité.

Son éthique, il ne le cache pas, est une résultante de sa théorie du développement. Aussi sera-t-il nécessaire de commencer par donner un rapide aperçu de la question. Le mot

développement est devenu l'un des termes les plus universellement employés et les plus vagues de notre langue. On n'entend pas parler seulement du développement des plantes et des animaux, mais, ce qui est fort différent, du développement de mondes formés de la poussière des étoiles. A le prendre dans ces deux acceptions, le mot peut convenir, mais s'il s'applique à ces deux opérations à la fois, tout ce qu'il signifie c'est que les mondes en question et les êtres animés proviennent également de substances préexistantes. Les livres nous parlent maintenant du développement de la science, du développement de la littérature, du développement de l'art, du développement du trafic et du commerce. Bientôt, je pense, on parlera du développement du commerce de l'étain et du commerce de l'huile, et, je le suppose aussi, du développement de nos articles manufacturés, de nos temples, de nos vaisseaux, de nos maisons, de nos chemises, de nos chaussures et de nos jouets. Le sens du mot *évolution* n'est guère plus précis. L'élasticité de ces expressions pousse des esprits peu clairs à attribuer toutes sortes de choses à l'évolution et au développement. Mais la seule vérité générale impliquée par cette manière de parler, c'est qu'une chose procède d'une autre et que toutes choses procèdent de substances préexistantes ; et cela n'implique, au fond, que ce qui a été connu de tout temps : le règne universel de la causalité. Je disais dans un précédent numéro de cette revue : « Depuis que M. J.-S. Mill a montré qu'il y a toujours dans les causes deux agents, et surtout depuis la découverte de la conservation de la force, ou de sa *persistance*, comme dit Spencer, il est devenu nécessaire qu'un homme possédant à la fois des connaissances scientifiques et un esprit philosophique revoie soigneusement tout ce qui a trait à la causalité. Mais il n'est pas nécessaire actuellement de pénétrer plus avant dans cette intéressante question. » Ce que j'ai dit avait simplement pour but de montrer que beaucoup de personnes emploient facilement les mots de développement et de causalité sans en connaître exactement la portée.

A n'appliquer ces expressions qu'à la production des plantes et des animaux, il est clair que le développement ou l'évolution

n'est pas un agent, une propriété, ni une cause unique. Il implique la combinaison de nombre de forces mécaniques, chimiques, électriques, magnétiques, vitales comme on avait l'habitude de les appeler, cosmiques ainsi qu'on les appelle maintenant, la combinaison du panzoïsme de Spencer et des unités physiologiques de Darwin, en fait, de forces si nombreuses, si variées et si compliquées que, dans son état actuel, la science est incapable de les spécifier ou d'en déterminer la nature. Lorsque nous disons d'une plante ou d'un animal qu'il est développé, nous voulons dire qu'il résulte de la combinaison — une combinaison faite, je pense, et préparée d'avance — de forces qui ne peuvent pas encore être distinguées et présentées séparées à la vue. La grande affaire de la science, à l'époque où nous sommes parvenus, n'est pas de se contenter d'opérations vagues et générales, mais de déterminer la nature exacte des puissances impliquées dans l'hérédité et l'évolution des plantes et des animaux. Ce travail aidera à trouver la solution de cette question-ci : Quelles sont la puissance et les limites du développement? Personne n'a montré d'une manière plus claire et plus concluante que M. Spencer que la nature animée s'est élevée d'un état inférieur à un état supérieur. Mais ni lui ni aucun autre n'a été capable de dire par quelle cause cela s'est produit. Dire que cette cause est l'hérédité, ce n'est faire autre chose que d'éviter le problème ; car, demandons-nous, quelle sont les causes en jeu dans l'hérédité qui améliorent les races, qui font que les rivières s'élèvent au-dessus de leurs sources ?

La conception vulgaire du développement veut qu'on parte des atomes pour s'élever aux molécules, aux masses, aux plantes, aux animaux doués de sensibilité et de là à des êtres de plus en plus intelligents, pour arriver enfin, comme on le suppose maintenant, à des agents moraux. M. Wallace, qui a découvert en même temps que Darwin la doctrine de la sélection naturelle, a été obligé, dans un journal récent, de rapporter carrément cette marche progressive à une action spirituelle. A cause de cela il a été, peut-être à juste titre, tourné en ridicule par son école. Mais au moins désire-t-il combler le vide d'une façon ou de l'autre. M. Spencer, avec ses bottes de sept

lieues, peut sauter par-dessus des abîmes sans même les remarquer, et le premier venu peut apercevoir dans le tissu quelques-unes de ces mailles échappées. Les travaux les plus récents de la science ont été impuissants à montrer que ce qui est inanimé produise ce qui est animé, ni qu'il puisse y avoir un *vivum* sans un *ovum*, ou une espèce quelconque de protoplasme. Huxley et Tyndall l'ont honnêtement avoué. Spencer, à ma connaissance, n'a soufflé mot de l'affaire.

D'autres crevasses béantes s'ouvrent sous nos pas. L'insensible peut-il produire le sensible? L'inconscient peut-il produire le conscient? La tentative qu'a faite Spencer dans ses *Principes de psychologie* pour expliquer l'origine de la conscience est probablement la plus grande aberration philosophique du jour. Il commence par décrire avec beaucoup de soin le système nerveux. Ensuite il fait intervenir la conscience de la façon la plus secrète, sans même chercher à expliquer comment cette faculté mentale peut naître de la substance tendre et moelleuse des nerfs. Il parle d'impressions distinctes reçues par les sens, et de la nécessité d'un centre de communication, et il dit : « A mesure que les phénomènes extérieurs deviennent plus nombreux et plus compliqués, la variété et la rapidité des mouvements auxquels est soumis le centre de communication doivent augmenter; il finit par y avoir une série ininterrompue de ces mouvements, il doit s'éveiller une conscience. » (Volume II, page 403.) *Il doit s'éveiller une conscience!* Provenant de mouvements et d'un centre qui n'ont pas de conscience! Il ne se doute même pas de l'obstacle qui l'arrête, il semble ne pas le voir dans l'ardeur de sa course. Il néglige de signaler la difficulté analogue qui se présente lorsqu'on passe de la conscience aux facultés supérieures de l'esprit, telles que le jugement, la raison, le sentiment et la volonté. Ainsi qu'on pouvait s'y attendre, il ne voit, dans le livre que nous avons sous les yeux, aucune difficulté à faire procéder la moralité de l'expérience mille fois répétée de sensations devenues héréditaires.

Vouloir expliquer comment on passe des natures inférieures aux natures supérieures, par exemple des mollusques aux poissons, des poissons au singe et du singe à l'homme, et s'en

tenir au principe de causalité que nous avons admis, c'est s'enfermer entre les cornes d'un dilemme. La puissance qui a permis aux molécules primitives de s'élever jusqu'à l'homme se trouvait dans les molécules primitives ou elle ne s'y trouvait pas. Si elle s'y trouvait, les molécules devaient renfermer en elles-mêmes toutes les forces mécaniques, chimiques et cosmiques; de fait, ce devait être une puissance presque infinie, ce dont nous n'avons aucune évidence quelconque. Qu'on prenne l'autre alternative et qu'on suppose qu'afin de produire de plus hautes facultés et de nouveaux êtres, de nouvelles forces doivent continuellement intervenir, la question se pose alors : D'où viennent ces forces? Dira-t-on que cette action est due à de faibles, mais continuels apports? cela n'écarte la difficulté qu'en apparence. Car ces apports ne peuvent donner que ce qu'ils ont, et ce qu'ils ont reçu des puissances primitives. En fait, la loi du développement par l'hérédité est après tout une simple loi empirique. Une loi, à ce que je comprends, ne cesse d'être empirique et ne devient rationnelle que lorsque les causes qui sont en jeu ont été déterminées. Pour le moment on pourrait mettre trêve à la guerre déclarée entre la science et la religion sur le sujet du développement. Pour l'homme religieux toutes les opérations de la nature viennent de Dieu, qu'elles se produisent sous forme de développement ou d'une autre manière. Tous deux, l'homme religieux et le savant, devraient reconnaître que pour l'heure nous ne connaissons pas les causes qui ont amené et fait apparaître avec le cours des âges ces puissances supérieures, telles que la sensation, la conscience, l'intelligence.

M. Spencer appelle son ouvrage *Données morales*. Il ne se tient pas pour un sceptique, et ne désire pas que d'autres le prennent pour tel, bien loin de là. Sa philosophie réclame une forte dose de foi. En particulier il admet, comme font tous les hommes de génie, certaines vérités qu'il est à ses yeux impossible de prouver et que tout le monde est tenu d'accepter. Il débuta dans le domaine de la spéculation lorsque Hamilton et Mansel étaient les premiers métaphysiciens d'Angleterre, et c'est à eux qu'il emprunte, en les modifiant, mais sans les amé-

liorer, ses vues sur les caractères et les marques distinctives des vérités premières. « Qu'il soit inconcevable de les nier, c'est ce qui montre qu'elles possèdent le plus haut rang, c'est le critère qui nous révèle leur incomparable supériorité. » « Découvrir qu'il est inconcevable de nier une vérité première, c'est découvrir que nous sommes obligés de l'accepter. Et nous accordons le plus haut degré de certitude possible à une connaissance que nous sommes ainsi obligés d'accepter. »

Dans ces limites, ce critère des principes premiers est bon et peut être utilisé avec fruit. Mais on l'a mutilé et on ne lui a pas donné son expression adéquate. Je ne puis admettre comme maxime qu'un homme doive croire une proposition simplement parce qu'il ne peut concevoir ou agir différemment; c'est là une espèce de fatalisme contre lequel le cœur peut se rebeller, alors même que la tête serait obligée de se soumettre. En opposition à l'agnosticisme régnant, avancé par Hume et favorisé involontairement par Kant et Hamilton, je crois que l'homme peut dans une certaine mesure connaître les choses en elles-mêmes et dans leurs rapports réciproques. Il se connaît lui-même comme être pensant et sensible. Il connaît son corps comme étendu et comme faisant obstacle à sa volonté. Il perçoit immédiatement dans les choses qu'il connaît ainsi certains rapports, par exemple que deux lignes droites ne peuvent envelopper une surface, et que deux objets plus deux autres objets font quatre objets; et il connaît tout cela parce qu'il perçoit les choses et ce qui est dans les choses. Nous n'avons pas seulement ici un critère d'une « incomparable supériorité, » et que « nous sommes obligés d'accepter, » un critère « du plus haut rang » et qui *nous* donne « le plus haut degré de certitude possible. » (C'est, de l'aveu même de M. Spencer, tout ce que peut faire son critère, qui ne saurait peut-être se justifier ou s'appliquer dans d'autres circonstances.) Mais nous trouvons dans la connaissance de la chose en question une certitude qu'on ne peut contester en aucun cas. Le signe distinctif d'une vérité première se trouve être ainsi, non pas la nécessité, comme l'affirment Kant et Spencer après Hamilton, mais l'évidence directe; en percevant les objets, nous percevons qu'ils existent et

qu'ils sont ce qu'ils sont. La nécessité résulte de l'évidence directe ; elle est le second et non le premier critère des vérités premières. L'universalité, j'entends celle de la conviction, vient ensuite comme troisième pierre de touche. Cette preuve tire sa valeur de ce que tous les hommes sont ainsi faits qu'ils ont une certaine connaissance des objets simplement pour les avoir observés. Il est tout à fait faux de raisonner, comme fait Spencer dans sa réponse à Mill, en disant que le monde extérieur existe parce que nous ne pouvons concevoir le contraire ; la vérité toute simple, c'est que nous connaissons l'existence du monde extérieur et ne pouvons par conséquent concevoir qu'il n'existe pas.

J'appelle cela « intuition, » parce que c'est plonger directement son regard dans les choses. Ce n'est point là, comme le soutient Kant, une forme de mon esprit que j'impose aux choses, mais une perception des choses. Je perçois les objets dans l'espace, et en les considérant je perçois et statue que le plus court chemin entre deux points est une ligne droite.

C'est peut-être ici le lieu de faire ce qui, à ma connaissance, n'a jamais été fait, je veux dire de passer au crible la fameuse théorie de Spencer sur la formation de ce que les métaphysiciens appellent les vérités premières ou fondamentales, telles que les axiomes d'Euclide, le principe de la causalité universelle, et les maximes morales. Depuis l'époque de David Hume jusqu'à M. John.-S. Mill, il est de mode dans l'école sensualiste de rendre compte de ces vérités par le principe de l'association des idées. Dès nos plus jeunes années, nous avons vu l'effet lié à la cause, et c'est pourquoi, lorsque nous voyons un effet, nous sommes irrésistiblement conduits à rechercher le fait qui l'accompagne ordinairement. J'ai fait de mon mieux pour exposer cette théorie, qui est aujourd'hui tombée par suite de sa propre instabilité. Ces principes premiers apparaissent de si bonne heure qu'ils n'auraient pas eu le temps de se former dans l'esprit de l'individu. Aussi Spencer a-t-il avancé une nouvelle théorie, qui a remplacé celle de Hume et de Mill. D'après cette théorie, les principes premiers ou fondamentaux sont le résultat de toutes les expériences des ancêtres

de la race, expériences qui se sont accumulées d'âge en âge et se sont transmises, pense-t-on, des mollusques jusqu'à l'homme. Ce n'est là qu'une hypothèse, et les faits sur lesquels on la fait reposer sont très problématiques. Nous ignorons comment la vertu s'est transmise d'un individu à un autre, d'une race à une autre. Le mystère de la succession apostolique n'est pas à comparer à celui-ci. Nous ne pouvons dire quelles sont les expériences du mollusque, dont le poisson a hérité, pour les transmettre au singe, et, par lui, à l'homme primitif. Ces expériences du mollusque étaient-elles conscientes, oui ou non ? Si elles ne l'étaient pas, quand le sont-elles devenues ? quelle forme prirent-elles ? C'est une hypothèse impossible à réfuter, parce qu'elle n'a rien à avancer en sa faveur. Comme hypothèse, elle n'explique pas l'ensemble des phénomènes. En fait, nous ne rencontrons chez les animaux inférieurs aucun pressentiment des vérités mathématiques, métaphysiques ou morales.

J'admets que la théorie de l'hérédité puisse expliquer beaucoup de choses ; elle peut rendre compte de la formation et du fonctionnement du système nerveux. Mais plusieurs d'entre nous nient qu'une fonction nerveuse soit une fonction mentale. La grande majorité des savants proclament qu'une action corporelle et une action mentale sont choses complètement différentes. Le cerveau et les nerfs ne sont pas l'esprit, ils sont simplement les organes de l'esprit. Il est tout à fait arbitraire de supposer que l'hérédité qui peut produire notre système nerveux soit aussi capable de produire les lois fondamentales de notre intelligence et de notre raison, et, comme je l'affirmais dans un précédent numéro de cette revue, il serait difficile de prouver que le cerveau est autre chose pour l'esprit qu'un organe de sensation et de locomotion[1].

Admettons que la masse cérébro-spinale soit l'organe de l'esprit. Elle peut être capable de modifier les fonctions mentales d'une foule de manières ; elle peut les obliger à s'accom-

[1] Le professeur Caldervood a publié récemment un livre sur les rapports de l'esprit et du cerveau. C'est un ouvrage clair, judicieux, exempt d'hypothèses et de fantaisies.

plir d'une certaine façon et les empêcher de s'accomplir d'une autre façon. L'esprit peut être poussé à agir d'une manière particulière, grâce au concours empressé des nerfs ; d'autre part, lorsque l'organisme humain ne prête pas son concours à l'esprit, celui-ci peut avoir beaucoup de peine à penser ou à sentir. Dans ce sens, la structure nerveuse du corps peut communiquer à l'esprit des penchants qui deviennent héréditaires. Mais cela ne prouve pas que les principes premiers de la raison soient un produit du cerveau ou des fonctions nerveuses.

Tout cela devient plus évident encore lorsque nous considérons quelle est la nature de nos intuitions. Elles sont de même nature que nos perceptions, les perceptions que nous avons des objets et des rapports entre les objets. Nous percevons que si l'on prolonge deux lignes droites sans qu'elles s'en trouvent rapprochées, elles ne se rapprocheront jamais, aussi loin qu'on les prolonge ; et nous comprenons que, par sa nature même, une entorse faite à la vérité doit être un mal. Or il n'est absolument pas prouvé que le chien, le cheval ou l'animal le mieux doué ait la moindre intelligence de ces vérités ou de rien de semblable.

Même à supposer que ces connaissances, ces opinions et ces jugements soient nés des expériences des races primitives, on pourrait répondre qu'ils ont pleine valeur, et cela d'après les principes mêmes de Spencer. Ils possèdent toute l'autorité d'une longue et constante expérience ; ils n'ont rien à redouter de son critère des vérités premières. Nous ne pouvons concevoir que l'hypocrisie soit une bonne chose, aussi concluons-nous que cette vérité : l'hypocrisie est un mal, a « une incomparable valeur » et se place « au premier rang. » Je prétends qu'elle possède encore une autre valeur. De quelque manière que ces vérités aient été engendrées, elles ont l'autorité du Dieu qui les a produites soit par développement, soit autrement. C'est pourquoi je me sens la liberté, en composant cet article, d'en appeler à ces vérités premières de notre raison, tant spéculatives que morales.

Le titre du livre de Spencer « Données morales » m'avait

donné un vif désir, je n'oserais dire l'espoir, d'entendre exposer et expliquer ce que nous voyons lorsque nous considérons directement des actions morales ou immorales, par exemple des actes de pitié ou de cruauté. J'espérais un peu qu'en prenant pour critère la nécessité ou l'absurdité, il nous aurait dit, je suppose, que la tromperie ne saurait être un bien ni la bienveillance un mal. C'eût été pour son éthique une base excellente, sur laquelle il aurait pu élever un bel édifice. Mais au lieu de cela il commence son ouvrage par une longue dissertation dans laquelle il passe en revue la conduite de « tous les êtres vivants, » y compris celle des brutes de toute espèce depuis la simple monade jusqu'à l'homme.

Il débute en déclarant que le bien moral est un rapport de moyen à fin. Je me borne à dire ici : Prenez garde ! Nos moralistes les plus éminents représentent la vertu comme une fin plutôt que comme un simple moyen. On en parle généralement comme d'une affection de l'esprit qui est bonne en soi, l'amour par exemple ou la bienveillance, et non comme d'un simple moyen en vue d'autre chose, mettons, du bonheur, qui est pour M. Spencer le seul vrai bien. Mais passons là-dessus pour le moment, et voyons comment il en vient à faire du bien moral un moyen.

« La moralité, dit-il, est en rapport avec la conduite, » et il définit celle-ci « un ensemble d'actes appropriés à des fins, ou encore l'appropriation d'actes à des fins. » La conduite qui remplit son but est bonne. « On dit toujours que des actions sont bonnes ou mauvaises selon qu'elles sont ou ne sont pas conformes à leur but. » Une bonne arme est celle qui frappe sûrement ou réussit à parer les coups. Il me suffit de faire remarquer ici que d'après cette théorie le pistolet d'un voleur, la clef d'un filou, un breuvage empoisonné ou un faux billet de banque sont bons. Le seul fait de l'appropriation des moyens aux fins ne constitue certainement pas quelque chose de moralement bon. Nous n'avons pas encore trouvé pour la morale une base scientifique.

« Si des objets inanimés et des phénomènes inconscients nous passons aux êtres et aux actes conscients, nous trouvons

que les mots *mauvais* et *bon* dans leur acception courante s'appliquent également à l'utilité effective de ces êtres. Un chien d'arrêt ou un chien de chasse, un mouton ou un bœuf sont bons ou mauvais, indépendamment de tous les attributs qu'ils peuvent posséder, si dans le premier cas ils agissent conformément au but que l'homme se propose en les employant, et si dans le second leur chair est propre à l'alimentation. » Assurément nous ne sommes pas encore sur le terrain de la morale. Mais il ne s'arrête pas là, et il cherche à montrer que de cette harmonie initiale qui n'a en elle-même aucun caractère moral nous arrivons *par degrés* (notez cette expression) aux harmonies les plus complexes, qui sont de nature morale.

Pour ce qui concerne la vie sensitive, il montre qu'elle est bonne ou mauvaise suivant qu'elle procure ou non « un excédent de sensations agréables. » Il montre que la conduite d'un homme est bonne ou mauvaise selon qu'elle le rend, en fin de compte, heureux ou malheureux ; et il conclut que partout, à tenir compte de ses effets immédiats sur tous les hommes, ce qui est bon c'est ce qui est agréable. De degré en degré il nous amène jusque dans le domaine moral, et il nous déclare « que de la vie sans moralité il passe par de faibles degrés et d'une infinité de manières à la vie qui est ou morale ou immorale. »

La conduite sans moralité se transforme maintenant en conduite morale et nous voyons ce qu'est au juste sa théorie éthique. Il ne fait pas du bien moral une affection ou un acte volontaire, ni même, autant que je puis en juger, une opération ou un état de l'esprit ; c'est tout ce qui, à tout prendre, est un moyen de procurer du plaisir. Nous ne sommes pas encore en état de critiquer cette doctrine ; il suffira pour le moment d'indiquer les objections qu'on peut lui faire. Je maintiens que le bien moral est un acte ou un état mental et qu'il implique intention. J'admets que le plaisir soit un bien et qu'on doive le prendre pour but de ses efforts, mais je nie qu'il soit le seul bien désirable ou même le plus élevé de tous les buts. En particulier je nie que tout ce qui sert à accroître le bonheur soit nécessairement une vertu. Pour qu'une chose

soit moralement bonne, elle doit être le fait d'un agent qui a l'intention de faire du bien. Un instrument comme un télescope ou un télégraphe électrique ou un téléphone peut accroître puissamment les ressources et le bonheur de la race; mais sûrement nous ne l'assimilons pas à une vertu, à l'honnêteté par exemple, à la tempérance, à la justice et au désintéressement. Quoi qu'il en soit, au lieu de poursuivre plus longtemps ce sujet, voyons ce qu'il dit de la progression du bonheur, au sujet de laquelle il a établi, je le crois, une vérité des plus importantes.

Il réussit à montrer que la somme du bonheur a été s'accroissant toujours durant la suite des âges géologiques. Il ne peut, il est vrai, nous dire à l'aide de sa théorie comment se formèrent les sensations de plaisir; mais, une fois ces sensations existantes, il nous montre comment elles sont devenues de plus en plus nombreuses, grâce à la multiplication des organes des animaux; à mesure que ceux-ci étaient plus spéciaux et plus complexes, leur vie s'allongeait et ils se répandaient sur de plus vastes régions. Voici comment il résume :

« L'évolution, qui tend constamment à la conservation, atteint son terme, avons-nous vu, lorsque la vie est la plus longue et la plus intense possible; et maintenant nous voyons que, toutes les autres fins mises de côté, nous tenons pour bonne la conduite qui assure la conservation, et pour mauvaise celle qui tend à la destruction de l'être. On a montré que le pouvoir de maintenir la vie individuelle produite par l'évolution grandit de concert avec le pouvoir de perpétuer l'espèce par le moyen des soins donnés aux descendants, et que dans ce sens l'évolution atteint son terme lorsque les petits conservés jusqu'à maturité sont au nombre voulu pour qu'ils aient une vie parfaite en durée et en intensité; et il se trouve qu'on dit la conduite des parents bonne ou mauvaise, selon qu'elle approche de ce but idéal ou qu'elle le manque. Enfin nous en inférions que l'établissement d'un état d'association rend à la fois possible et nécessaire une forme de vie telle que la vie puisse être parfaite en chacun des conjoints et dans leurs enfants. Cela n'empêche pas la vie des autres d'être parfaite, elle

en est au contraire développée, et nous avons trouvé précédemment que c'est là la forme de vie qui peut être avec le plus d'emphase qualifiée du terme de bonne. De plus si nous avons vu alors que l'évolution arrive à être aussi complète que possible lorsque la conduite produit la plus grande somme de vie dans l'individu, dans ses enfants et dans ses semblables, nous voyons maintenant de même que la conduite que nous appelions bonne arrive à être la meilleure imaginable lorsqu'elle réalise en même temps ce triple but. »

J'ai cité ce passage pour deux raisons : pour montrer comment il développe le système de morale que je suis en train d'examiner ; et aussi pour faire connaître de quelle manière il démontre, victorieusement je le crois, comment les moyens de bonheur se sont développés et multipliés sur notre terre avec le cours des âges. Il nous fait assister le mieux du monde aux préparatifs (il n'emploierait pas lui-même ce mot) qui ont été faits pour atteindre ce but et aussi pour frayer la voie à l'apparition de la moralité.

Le bonheur est le but vers lequel tendent les lois du monde *physique*. « Les courses vagabondes que fait aujourd'hui un poisson en quête de nourriture n'ont point de rapport avec celles qu'il a faites hier ou qu'il fera demain, bien que peut-être les poissons témoignent, par l'habitude qu'ils ont de s'emparer à des heures différentes de différentes espèces de proie, qu'il y a dans leur vie un ordre légèrement déterminé. Mais les animaux d'ordre supérieur, et surtout l'homme, ont des mouvements mieux combinés et plus suivis, qui tous tendent à accroître leurs jouissances. Grâce aux progrès accomplis, les actions extérieures et les forces extérieures qui voudraient les annuler se combinent et se font équilibre, et le progrès vers un état supérieur consiste en ce qu'on arrive à pouvoir maintenir l'équilibre pendant une plus longue période, grâce aux adjonctions successives de fonctions organiques qui contrebalancent de plus en plus les forces perturbatrices. » Les phénomènes *biologiques* ont la même tendance. Une jouissance est attachée à un exercice corporel salutaire qui réclame l'attention de celui qui s'y livre. Cet exercice produit une augmenta-

tion de bonheur, et, pour Spencer, ce qui favorise la jouissance est du domaine moral.

Les lois *psychologiques* ont la même influence. Spencer nous donne ici un épitomé de sa psychologie dont il fait, à beaucoup près, une branche non de la science de l'esprit tel qu'il se révèle par la conscience, mais de la physiologie des nerfs. Il parle de trois autorités qui mettent un frein à l'activité humaine : l'autorité politique, c'est-à-dire les gouvernements; l'autorité religieuse ou la crainte du surnaturel; et l'autorité sociale, ou l'influence de l'opinion publique; et il montre avec raison que ces trois autorités conduisent l'homme à subordonner sa satisfaction immédiate à son bien final. C'est ici que pour la première fois il se trouve en présence de ce qui peut être appelé le bien moral. « Nous sommes maintenant préparés à reconnaître que les prohibitions spécialement désignées comme morales ne ressemblent pas à ces prohibitions qui leur ont donné naissance et avec lesquelles elles ont longtemps été confondues. La différence consiste en ce qu'elles se rapportent aux effets intrinsèques des actes et non à leurs effets extrinsèques. » S'il avait dit : leur caractère intrinsèque, le caractère qui leur fait trouver un but en eux-mêmes et qui est vraiment moral, il aurait été sur le terrain de la morale. Mais il se borne à nous amener jusqu'au portail du temple, sans nous y faire entrer. La *sociologie* aboutit au même résultat. Il montre que la proportion des bienfaits reçus aux services rendus est la base universelle de coopération. Il conclut en disant : « La morale sociologique est le complément de la morale envisagée au point de vue biologique, physique et psychologique, en ce qu'elle montre dans quelles conditions on peut diriger des activités réunies de telle façon que la vie pleinement développée de chaque individu consiste dans la vie parfaite de tous et y concoure. »

J'ai laissé notre auteur argumenter à sa guise. J'accepte les faits par lesquels il établit une marche progressive de la nature. J'accorde ainsi qu'il statue deux vérités fort importantes. La première est que le bonheur augmente dans la nature à mesure que celle-ci progresse. Plus la nature se développe et

plus il y a de moyens de jouir. Il y a plus de jouissances dans la période des poissons que dans celle des mollusques, dans la période des mammifères que dans celle des poissons, et dans celle de l'homme qu'à toute autre. Ce point, qui ne touche pas à la morale, est cependant fort intéressant. Mais Spencer établit un autre point qui est, à mon avis, d'une importance égale, pour ne pas dire supérieure. C'est que la nature prépare la voie à l'introduction de la morale. Je soutiens, en vérité, que jusqu'à ce que l'homme apparaisse avec sa conscience qui postule une loi morale, il n'y a et ne peut y avoir rien de moral ou d'immoral. Au point de vue moral nous n'approuvons ni ne condamnons les actes du reptile ou de l'oiseau, du chien ou de la vache. Mais il y a chez eux une préparation à ce que doit être l'homme, et à la moralité. Leur milieu est propre à la vie de l'homme qui y trouve la nourriture qui lui est nécessaire, des occasions de faire le bien, des encouragements au bien, un engrenage qui le retient dans le bien, et des obstacles à la pratique du mal.

Je crois qu'il a rendu un grand service en établissant ces deux vérités, mais en tout cela il n'a point mis le pied sur le terrain propre de la morale, et surtout il n'a pas trouvé de base scientifique pour les principes du bien et du mal. Il a construit un soubassement, mais il n'a pas posé de fondement. En partant des faits qu'il a établis et en les interprétant de la même manière je découvre d'autres vérités qui fournissent à la science morale un fondement solide.

Premièrement. Je découvre un plan dans ces arrangements destinés à favoriser le bonheur et le bien moral. La tendance au bonheur, qu'il a si adroitement découverte, implique que dans une multitude de cas différents une chose correspond à une autre, et que toutes choses s'harmonisent en vue d'un bon but. A quoi faut-il attribuer cet accord ? M. Spencer est trop philosophe pour l'attribuer à quelque chose d'aussi insignifiant que la chance et le hasard. Il est prêt à admettre qu'au delà des phénomènes connus il doit y avoir une puissance inconnue qui les produise. Arrivé à ce point, je le saisis corps à corps. Ces combinaisons, qui produisent une tendance vers un but,

sont un effet et impliquent une cause. Les choses étant ordonnées en vue d'une fin, nous sommes conduits à une cause ordonnatrice et par conséquent intelligente. Non seulement cela, mais comme le but de toutes choses est le bonheur, il est évident que la cause suprême est bienfaisante. Comme l'effet est réel, de même la cause intelligente et bonne d'un effet qui implique intelligence et bonté doit être réelle. Les grandes lois du progrès dans le bien que nous révèle la biologie me semblent prouver aussi clairement que l'agencement particulier des os, des articulations et des nerfs mis en avant par Paley, qu'il y a une intelligence qui les organise et les préserve en vue de certaines fins à nous connaissables. Le fait que Dieu procède par développement dans tant de circonstances diverses ne nous autorise pas à l'exclure de ses œuvres. Il a été démontré mainte et mainte fois, par exemple par M. Janet dans son livre sur les causes finales, que l'intention du Créateur ressort aussi clairement du développement envisagé comme procès organique que du squelette d'un animal. Il découvre une intention dans les arrangements qui produisent la tendance bienfaisante dont a parlé Spencer, tout autant que dans la constitution d'une bonne société ou d'un bon gouvernement. Je prends cette vérité avec moi, tandis que j'explore les différents domaines de la nature, et je trouve qu'en la laissant toujours à sa place je puis la comparer à une torche éclairant bien des endroits qui sans elle seraient obscurs.

Deuxièmement. Je découvre dans la nature un autre but. J'y découvre un but moral, ou plutôt je trouve que le bien moral est un but. J'admets que l'augmentation du bonheur soit un but, le but le plus élevé des créatures inférieures incapables de voir plus loin. Mais lorsque j'ai atteint un certain point, je découvre cet autre but : le bien moral, qui, comme le bonheur, est un bien en soi et un but en soi. M. Spencer unit les deux buts, et, de fait, ils sont souvent réunis dans l'économie de la nature ; cependant ils sont distincts et doivent être considérés séparément. L'une de ces fins, le bonheur, est manifeste dès le commencement. Il semble y avoir dans le règne animal une anticipation de l'autre, un acheminement vers elle, de même

qu'il y avait une préparation pour l'homme dans l'existence du bétail et des céréales qui l'ont précédé et qui ont rendu possible son apparition sur la terre. Mais la seconde fin ne se manifeste que lorsqu'un agent capable de moralité paraît sur la scène. L'appropriation d'un moyen à une fin est une bonne chose, mais pour que nous y voyions quelque chose de moralement bon, il faut que nous sachions que la fin proposée est bonne, et cela au point de vue moral. Une épée peut être bonne pour tuer un ennemi, mais l'homme qui la tient ne sera bon que s'il la met au service d'une bonne cause. Le bonheur est un bien, mais n'y a-t-il pas un autre bien, l'amour, qui procure le bonheur, et la justice, qui est le guide et le gardien du bonheur et qui assure à tous et à chacun des moyens de jouissance équivalents? La misère est un mal, mais certainement aussi la cruauté et la tromperie qui produisent le mal. La bonté est une bonne chose, mais la droiture et la fausseté n'existent-elles pas également, ainsi que la justice, qui demande qu'à chacun revienne ce qui lui est dû?

Troisièmement. A un certain degré du développement apparaît un être capable de connaître et d'apprécier le but moral. Nous avons là un progrès sur ce qui précède; un progrès sur les brutes, qui connaissent l'amour du plaisir sans connaître pour cela l'amour du bien, qui ont de l'aversion pour la douleur sans avoir pour cela de l'aversion pour le péché.

Puisque nous faisons de la morale et non de l'histoire, il n'est pas nécessaire que nous déterminions comment l'homme est apparu sur la scène du monde, et comment il est arrivé à avoir une conscience pour connaître le bien et distinguer entre le bien et le mal. Le progrès accompli est de même nature que le progrès signalé dans les temps primitifs par le passage de l'objet inanimé à l'être animé, de l'objet insensible à l'être sensible, de l'être inconscient à l'être conscient, de l'être sans instinct à l'être doué d'instinct. Spencer et son école rendront sans doute compte de toutes ces transformations à l'aide du développement, mais aussitôt reparaît le vieux dilemme qui nous oblige à choisir entre ses deux alternatives. Si l'on dit que la moralité était virtuellement dans la matière originelle,

je réponds qu'il n'y a véritablement aucune preuve que la puissance morale qui a conduit Socrate à souffrir le martyre, Howard et Livingstone à accomplir leurs travaux, fût à l'origine dans les molécules primitives et ait passé de là dans le mollusque et dans le singe. J'ajoute en faveur de mon raisonnement que, même en admettant cette supposition, nous pourrions conclure de l'existence de ces faits que toutes ces choses ont été ordonnées par une puissance intelligente, qui dès le commencement a prévu ou plutôt s'est proposé le but à réaliser, et cette puissance doit être une puissance morale, qui donne à l'ensemble des résultats, et par conséquent au moniteur moral, sa sanction accompagnée de préceptes et d'interdictions. Préfère-t-on l'autre alternative, d'après laquelle l'homme et sa nature morale proviennent d'un pouvoir surajouté? Alors je réclame pour ce pouvoir la sanction de ce pouvoir supérieur qui l'a fait intervenir. Quelques savants semblent aujourd'hui très désireux de prouver qu'ils descendent des brutes. J'admets et je maintiens que le corps de l'homme est formé de la poussière du sol, et que dans cette mesure il est fait à l'image des animaux inférieurs, ou plutôt que les animaux inférieurs et lui sont faits d'après le même type. « Mon corps n'était point caché devant toi lorsque j'ai été fait dans un lieu secret, tissu dans les profondeurs de la terre. Quand je n'étais qu'une masse informe tes yeux me voyaient, et sur ton livre étaient tous écrits les jours qui m'étaient destinés avant qu'aucun d'eux existât. » Mais je suis jaloux de revendiquer pour l'homme en général, et pour nos profonds penseurs en particulier, une autre origine. Je demande que, pour ce qui est de leur esprit, ils aient été faits à l'image de Dieu. Même parmi les races humaines les plus dégénérées nous pouvons découvrir des traces de cette supériorité, en particulier dans la capacité qu'elles possèdent de s'élever toujours davantage. Le développement de la race bretonne, depuis l'époque de César jusqu'à nos jours, est un phénomène dont il est impossible de trouver le parallèle dans une race animale quelconque. Seulement, tandis que je ne découvre chez les sauvages que le germe de cette supériorité, je la vois se déployer dans toute sa

plénitude chez nos poètes et nos philosophes, chez nos patriotes et nos philanthropes.

Il me suffit de savoir que l'homme possède une nature raisonnable et morale, quelle qu'en soit la provenance. De quelque façon que ma conscience se soit formée, elle est maintenant une partie essentielle de mon être. L'état le plus parfait peut être né d'un état inférieur, tout aussi bien que le fruit sort de la plante; mais on apprécie le fruit pour ce qu'il vaut et non à cause de la semence dont il est sorti. Que l'homme descende ou non du poisson, il n'est plus un poisson, mais un homme doué d'une nature morale à laquelle sont attachées certaines facultés et prérogatives; et s'il assassine un de ses semblables, je ne le traite pas du tout comme je traiterais un poisson qui aurait saisi et détruit un autre poisson. Cette nature morale proclame qu'il existe une distinction essentielle et impérissable entre le bien et le mal. Ses décisions peuvent affronter même le critère que Spencer donne de la vérité lorsqu'il dit « qu'on est forcé de l'accepter. » Nous pensons que l'homme qui souffre plutôt que de dire un mensonge, et que celui qui risque sa propre vie pour sauver celle de son prochain fait bien; et nous pensons que l'homme qui trahit la cause à lui confiée ou qui assassine son semblable fait mal. Je suis aussi certain de l'existence de tout cela que de celle du monde extérieur et de ma propre existence; on ne peut me faire changer d'opinion. Autant je suis certain qu'il existe de la fausseté dans le monde et un séducteur que j'ai mission de repousser, autant je suis certain que je réprouve la tromperie et le séducteur. Que les esprits spéculatifs, pourrai-je dire, se querellent si cela leur convient au sujet des antécédents historiques de toutes ces choses, pour moi je connais ce que je perçois, et j'obéis et dois obéir à mes convictions, ou plutôt si je leur obéis ce n'est pas que j'y sois contraint extérieurement, mais c'est parce que j'en reconnais la vérité. Telle est donc ma nature morale; à qui veut connaître son contenu elle déclare que le bonheur est un but auquel on doit tendre, mais que le bien moral, l'amour et le respect de ce qui est bien sont aussi notre but, et un but supérieur au premier.

Quatrièmement. Il y a un principe intuitif qui pousse à la pratique du bien moral. Il a été démontré à mainte et mainte reprise que l'utilitarianisme, — et l'éthique de Spencer en est une des formes, — demande à être appliquée au nom d'un principe intuitif. Elle part du principe que non seulement je puis, mais encore je dois travailler au bonheur des autres aussi bien que de moi-même, et que je suis tenu de procurer le plus grand bonheur possible au plus grand nombre possible de mes semblables. Je n'ai que faire d'un principe moral intuitif pour m'amener à m'occuper de mes propres plaisirs, bien que mon sens du devoir vienne fortifier l'intention où je suis de sacrifier le plaisir du moment en vue d'obtenir un bonheur ultérieur plus grand. Mais pourquoi suis-je tenu d'accroître le bonheur de mon voisin aussi bien que le mien propre? Autant que j'en puis juger, la théorie utilitaire et la théorie du développement, forme de la première, n'ont pas de réponse à donner à cette question. Vous pouvez me prouver que, tout bien considéré, il y aurait dans l'univers une plus grande somme de bonheur si je me contentais d'être le mari d'une seule femme, mais j'aurais, je crois, plus de plaisir à en avoir une seconde que je lui préfère; qu'y a-t-il dans la théorie du développement qui me pousse à me contraindre? Mais au moment où apparaît la moralité apparaît aussi une conscience intuitive qui exige que je me contraigne parce que cela est bien, et qui me parle d'un Dieu qui sanctionnera le tout. Nous avons là un motif qui nous conduit à accroître le bonheur de tous, et qui nous pousse à faire le bien selon que nous en avons l'occasion.

Cinquièmement. Il faut remarquer de plus que la moralité intuitive nous impose le devoir de procurer le plus de bonheur possible au plus grand nombre d'hommes possible. C'est là un précepte de la morale intuitive aussi bien que de la morale utilitaire ou hédoniste, avec cette différence très importante, que contrairement à l'autre, la première porte en elle-même et avec elle-même un motif qui nous pousse à faire du bien aux autres.

Il est bon de dire, à propos de cette conscience intuitive, qu'elle en réfère à une loi qui est au-dessus d'elle et à laquelle elle est subordonnée. Cette loi, la voici : « Faites aux autres ce

que vous voudriez qu'ils vous fissent. » Il en résulte que l'amour est la grande vertu, la vertu essentielle. Je préfère le mot *amour* au mot *altruisme*, créé par Comte, et que l'école cherche à introduire dans la langue, pour autant qu'il pourrait ne désigner que l'acte extérieur, tandis que le mot amour réclame une affection intérieure. Or l'amour est le meilleur, le seul moyen certain de procurer le bonheur. Il est comme une fontaine dont l'eau se répand et arrose tout ce qui l'entoure. Il nous pousse à procurer du bonheur à tous les êtres sensibles, y compris les animaux inférieurs. Réglé par une loi, il s'épanouit pour le plus grand bonheur de tous ceux avec lesquels nous sommes en contact, sous forme de manières agréables, d'actes d'obligeance, d'honneur rendu à tous les hommes, de sympathie pour la détresse, de secours accordés aux pauvres, d'efforts pour assurer l'éducation de la jeunesse, le développement de la littérature et des arts, et la propagation de la vérité et de l'amour dans le monde entier. Le principe qui donne pour but à la vie le plus grand bonheur possible fait partie de la morale intuitive aussi bien que de la morale utilitaire. La loi qui est en moi et le Dieu qui l'y a gravée exigent que je travaille au bien de toute l'humanité. Mais la théorie intuitive nous impose d'autres devoirs encore. Elle nous enjoint d'aimer, de révérer et d'adorer Dieu, et de concourir à la perfection morale tout autant qu'au bonheur de nos semblables.

Sixièmement. Il est nécessaire de faire connaître un sophisme qui entache le raisonnement tout entier de Spencer, à savoir que le bien moral a le bonheur pour but. C'est dans la conclusion dépasser les prémisses, c'est supposer qu'il a établi le tout alors qu'il n'en a démontré qu'une partie. Il fait tous ses efforts pour montrer que toutes les théories de la vertu impliquent que le bonheur en est le but dernier. A cet effet, il examine la théorie de la perfection, comme étant celle qu'on admet généralement. Il dit qu'elle a été traitée par Platon, et d'une façon plus claire par Jonathan Edwards, et il veut que la perfection de l'homme, considéré comme un agent, soit dans le fait que, grâce à sa constitution, il puisse produire des actes parfaitement appropriés à toutes sortes de fins ; et comme il est dans

la nature de ce qui accroît la vie de procurer plus de bonheur que de misère, il s'ensuit que ce qui conduit au bonheur possède le plus haut caractère de perfection. Or j'admets que le bonheur et l'accroissement du bonheur soient un bien; mais je suis sûr que l'amour qui pousse à faire le bonheur d'autrui est aussi un bien, et que la perfection c'est de les posséder tous les deux.

Il examine aussi la théorie de ces moralistes qui se figurent concevoir la vertu comme une fin indépendante de toute autre chose et qui pensent que l'idée de vertu ne peut se résoudre en idées plus simples. A ses yeux Aristote partageait cette opinion. Il prend comme exemples de vertus le courage, la chasteté, et il soutient que, dans la supposition où la vertu serait chose primordiale et indépendante, on n'a aucune raison d'admettre une correspondance entre une conduite vertueuse et une conduite qui, à prendre l'ensemble de ses effets sur les autres ou sur soi ou sur tous, serait une source de plaisirs; et s'il n'y a pas correspondance nécessaire on peut concevoir que la conduite vertueuse soit en fin de compte une source de chagrins. La raison en est simple et facile à trouver. La vertu étant de l'amour réglé, ou du moins contenant l'amour comme son élément le plus élevé, l'effet de la vertu ne peut être en définitive un effet pénible. Pour ce qui est des deux vertus mentionnées, le courage et la chasteté, elles ont besoin d'un stimulant plus efficace que la seule pensée de l'augmentation du bonheur, et ce stimulant on le trouve dans une règle morale comme celle du chrétien qui exige qu'il fasse à autrui comme il voudrait qu'on lui fît. Nous voyons ainsi que le but à poursuivre ne comprend pas seulement le bonheur, mais une fin en soi qui accroît et assure le bonheur.

Il examine ensuite, dans la même intention, la théorie de la morale intuitive. Cette théorie a souvent été présentée de telle façon qu'il fût impossible de la défendre. Enoncée comme il le convient, cette théorie exprime une vérité qui doit trouver place dans tout vrai système de morale. L'esprit est doué de la puissance de connaître et de discerner les choses. En particulier, son sens moral a le pouvoir de percevoir dans certains

actes volontaires le bien et le mal, le bien dans la reconnaissance, et le mal dans l'ingratitude. Il voit surtout le bien dans l'amour sous ses différentes formes. Cet amour a en vue le bonheur des êtres sensibles. La loi à laquelle a recours la conscience guide et protège cet amour. Elle lui indique les objets sur lesquels il doit se répandre et ceux dont il doit se détourner. L'amour contient en lui-même un motif d'agir ; il contraint moralement d'agir.

Ces six propositions peuvent se déduire de l'ensemble des faits que fournit M. Spencer, tout aussi légitimement que ses deux propositions à lui. Avec elles, nous sommes maintenant en position d'examiner son propre système. Il repousse les théories qui s'occupent 1° du caractère de l'agent, 2° de la nature des motifs, 3° de la qualité des actes. En quoi faisant il s'est prononcé contre la grande majorité des moralistes des temps anciens et modernes qui soutiennent qu'on doit, pour pouvoir déclarer qu'une action est bonne, avoir égard à l'un ou l'autre de ces critères ou à tous trois. Une action moralement bonne est celle d'un bon agent qui, poussé par un bon motif, accomplit un acte bon. Si l'homme est un voleur qui, entraîné par la vengeance, accomplit une mauvaise action, cette action fût-elle même utile, mettons l'action d'assassiner un autre voleur plus méchant que lui, nous ne lui donnons pas notre approbation. Lorsque nous jugeons d'actes moraux, nous voyons et sentons toujours qu'il nous faut avoir égard à la valeur de l'acte, de l'agent, et du mobile. Nous déclarons qu'un acte de charité est bon lorsqu'il est accompli par un homme bon, momentanément au moins, et poussé par un bon motif. Nous pouvons admirer le talent d'un homme qui pour s'enrichir invente une machine qui peut accroître immensément les ressources et par conséquent les jouissances de l'humanité. Nous n'accordons pas notre estime à celui qui fait l'aumône pour être vu des hommes. Le grand défaut de cette nouvelle théorie morale, c'est qu'elle n'exige pas un mobile désintéressé, c'est qu'elle ne réclame pas et ne nous autorise pas à chercher un tel mobile lorsque nous jugeons de la conduite de quelqu'un.

Nous sommes maintenant en mesure de comprendre et de juger cette nouvelle et fort prétentieuse théorie, qui devait fournir à la morale une base scientifique. La conduite est composée d'actes accomplis en vue de certaines fins. La conduite d'un homme est bonne lorsqu'elle remplit son but. La conduite d'un homme est moralement bonne lorsqu'elle procure le plus grand bonheur possible. Il a des passages qui nous laissent sous l'impression que des actes mécaniques peuvent être tenus pour bons lorsque, somme toute, ils contribuent à accroître la jouissance de l'homme, et cela indépendamment de toute considération d'agent. « En dehors de la conduite généralement approuvée comme bonne ou blâmée comme mauvaise se trouve toute conduite qui, directement ou indirectement, favorise ou empêche le bien-être de soi ou des autres. » Certainement il peut y avoir du bien dans les actes organiques, dans tous les actes de la vie. Certainement les animaux inférieurs agissent bien lorsqu'ils accomplissent des actions qui ajoutent à leur bonheur. « On peut concevoir une formule appropriée à l'activité de chaque espèce animale particulière; cette formule donnerait, si on pouvait la trouver, le système de moralité propre à cette espèce ! » Assurément nous avons là un nouveau code de morale. Cette doctrine paraît être celle de l'école entière. Darwin dit positivement que c'est le devoir du chien de chasse de chasser. Puis on suppose que la moralité des animaux s'élève insensiblement et par degrés jusqu'à devenir celle de l'homme.

Spencer veut que le progrès régulier de la vie donne naissance à la conscience. « Les intuitions que nous avons de l'existence d'une faculté morale sont le résultat auquel ont lentement abouti les expériences faites par la race. » En fait, la conscience semble n'être autre chose que la structure nerveuse du corps. « Je crois que l'expérience de ce qui est utile, faite et confirmée par toutes les générations humaines dans le passé, a produit des modifications nerveuses correspondantes qui, se transmettant et s'accumulant sans cesse, sont devenues en nous des facultés d'intuition morale. » *Nos intuitions morales sont ainsi des modifications nerveuses devenues hérédi-*

taires ! Est-ce là le produit suprême du développement ? Est-ce là la clef de voûte de la nouvelle philosophie ?

Il accorde à cette conscience une certaine puissance d'initiative et de direction. « Que les intuitions d'une faculté morale doivent nous guider dans notre conduite, c'est là une affirmation partiellement vraie, car ces intuitions d'une faculté morale sont un résultat lentement acquis et transmis par la race qui a vécu dans ces conditions. » Engendrée de la sorte la conscience ne saurait fournir une règle de vie, ou un critère définitif. Dans des circonstances différentes et avec une provenance différente, ses décisions auraient pu être différentes de ce qu'elles sont. En opposition à tout cela, je soutiens que la conscience est une intuition qui porte sur certains actes volontaires et qui les déclare bons ou mauvais dans leur nature même. Cette conscience n'a rien à redouter des critères des vérités intuitives, pas même de celui de Spencer. Son témoignage est évident de lui-même; le nier est chose inconcevable. Nous ne pouvons concevoir que l'hypocrisie, en matière de religion par exemple, soit une bonne chose. Le point culminant de notre philosophie est donc la maxime favorite de Hamilton : « Sur la terre l'homme seul est grand; dans l'homme l'esprit seul est grand ; » et, pourrais-je ajouter, dans l'esprit il n'y a de grand que l'amour guidé par la loi.

Cela emporte avec soi l'obligation morale. L'idée que Spencer se fait de l'obligation est à peu de chose près celle de Bain. Il suppose qu'elle provient d'une contrainte imposée de force, par exemple de celle d'un maître, d'un gouvernement ou d'une puissance spirituelle à laquelle il ne croit pas. Pour moi qui regarde les révélations de la conscience comme des intuitions, je réclame pour elle une place plus élevée. Kant a démontré avec force que la conscience nous déclare obligés d'obéir à une loi qui implique un législateur; celui-ci est évidemment le gouverneur lui-même qui a présidé au développement organique des êtres, malgré les obstacles qui s'y opposaient, et c'est lui qui l'a fait servir au bonheur de ces êtres. Nous sommes tenus de faire ce qui est bien, conséquemment de rendre à chacun ce qui lui revient et autant qu'il dépend de nous d'accroître le

bien-être de tous. Cela nous donne l'idée de justice et nous montre l'obligation que nous avons de nous y appliquer.

L'idée, le sentiment, et la nécessité du devoir ont le même caractère. Spencer cherche à démontrer que la moralité passe progressivement de l'état d'acte à l'état d'habitude, et qu'en même temps le sentiment du devoir s'affaiblit de plus en plus, et peut finir par disparaître. Il y a là quelque chose de vrai, mais ce n'est que partiellement vrai. Lorsque l'habitude du bien est tout à fait enracinée, le travail se fait sans contrainte. Mais dès lors l'obligation consciente d'accomplir ce devoir est nécessaire pour former l'habitude. Le mieux, c'est que le sentiment du devoir et l'amour s'unissent dans l'accomplissement d'un acte. Une fois le sentiment de l'obligation disparu, les autres sentiments sont sujets à devenir flottants, et la conduite à devenir inconstante. Il n'est point nécessaire de penser toujours à la contrainte; laissés à eux-mêmes les sentiments et les habitudes produisent souvent les meilleures actions. Mais il est important que la loi soit toujours là, et il en est comme du cheval qui marche plus sûrement lorsqu'il a un mors dans la bouche, sans que pour cela le cavalier soit toujours obligé de s'en servir.

La théorie de Spencer est de son propre aveu une forme de la théorie utilitaire. Mais il pense pouvoir lui donner une forme meilleure que celle dont elle est revêtue dans les systèmes de Bentham et de Mill. Il appelle son propre système l'utilitarianisme rationnel, pour le distinguer de l'utilitarianisme empirique. Il voit combien sont vagues les principes de l'utilitarianisme vulgaire et comprend l'inutilité pratique des préceptes qui en découlent; car il est souvent très difficile de dire si des actes sont ou ne sont pas, somme toute, propres à produire un accroissement de bonheur ou de misère. Voici cependant ce qu'il nous dit : « Je comprends que ce soit l'affaire de la morale de déduire des lois de la vie et des conditions de l'existence quelles sortes d'actions tendent nécessairement à produire le bonheur ou le malheur. Une fois cela fait, ces déductions devront être regardées comme les lois de la moralité. » Nous étudierons avec intérêt le livre qu'il nous promet sous le titre de *Principes de*

morale, pour voir s'il est capable d'accomplir ce travail. Si tel est le cas, il rendra grand service à la vraie morale, qui toujours doit embrasser le principe du plus grand bonheur possible. En attendant, il n'a pas fait grand'chose pour délivrer la théorie utilitaire ou hédoniste des objections auxquelles elle est évidemment exposée. Il lui est difficile, par exemple, de déterminer quelles sont les conséquences des actes, et impossible de fournir à la grande masse des hommes un motif qui les conduise à entreprendre de procurer le plus grand bonheur possible au plus grand nombre d'hommes possible. Il a évidemment de la peine à faire découler la bienfaisance de l'amour-propre, ou comme il le dit, l'altruisme de l'égoïsme. La méthode qu'il emploie pour réconcilier les vertus personnelles avec les vertus altruistes est fort vague et peu satisfaisante.

Il a une éthique absolue et attache à ce fait grande importance. Mais il en est de cette morale comme du concours des asymptotes d'une hyperbole à une distance infinie. Elle sera réalisée lorsque les circonstances extérieures seront en harmonie avec la vie intérieure. « La coexistence d'un homme parfait et d'une société imparfaite est impossible. » Je soutiens, au contraire, qu'un homme parfait peut travailler, que dis-je, qu'il a réellement travaillé à rendre la société parfaite. Il dit ensuite que « la conduite qui est accompagnée de quelque peine ou suivie de quelque conséquence pénible est partiellement mauvaise. » Mes idées au sujet de la moralité ne me permettent pas d'admettre cela. Je ne vois pas qu'il soit partiellement mauvais d'amputer un membre lorsque par cette opération on peut sauver la vie à un homme, encore moins de triompher d'un vice au prix d'efforts qui peuvent être douloureux. « Les actions qui ont pour effet immédiat et lointain de ne produire que du plaisir sont absolument bonnes et seules bonnes. » On accorde qu'il se passera une multitude de siècles avant qu'il puisse y avoir de telles actions. « L'éthique a pour objet d'étude cette forme que la conduite universelle revêt dans les dernières phases de l'évolution de l'être, alors que l'homme est forcé par suite de l'extension de la race de vivre de plus en plus en présence de ses semblables. » La conduite que nous appelons

bonne est, nous dit-on, celle de l'homme arrivé à un degré relativement plus élevé de l'évolution ; et ce que nous appelons une mauvaise conduite, c'est une conduite relativement moins développée. Il est clair que la morale absolue ne sera possible que lorsque le développement aura duré des centaines de milliers ou des millions d'années. Un vieux pêcheur qui vivait il y a dix-huit cents ans savait en quelque manière que ce monde devait être consumé par le feu ; or il rentre dans la philosophie de Spencer qu'il en soit ainsi et je crains que ce feu ne vienne à être allumé avant que se soit réalisée sa morale absolue ; auquel cas elle ne se réaliserait jamais, puisque les souffrances seraient intolérables. Et, après tout, quel intérêt peut-il y avoir pour les hommes et les femmes vivant actuellement, et désireux peut-être de savoir quel est leur devoir présent, de spéculer sur un état de choses infiniment éloigné ? En fin de compte sa morale parfaite ne consiste ni dans l'amour, ni dans des actes ou des mouvements de volonté, mais selon toute apparence dans une concrétion zoologique perfectionnée. On mènera une vie exempte de douleur (comment on parvient à en être débarrassé, c'est ce qu'on n'explique pas), mais dans laquelle il n'y aura plus de place pour l'héroïsme, le renoncement à soi-même et le dévouement.

Il a aussi une éthique relative, mais qui n'est pas, autant que j'en puis juger, d'une nature bien relevée. « Ce qu'il y a de moins mauvais est relativement bon. » Les affirmations sur ce sujet donnent à la moralité un caractère bien flottant et bien vague, et pourraient fournir toutes sortes d'excuses à ceux qui voudraient négliger ce qui est, après tout, le devoir suprême.

« Dans un très grand nombre de cas nous n'avons pas de fil conducteur, nous ne possédons pas de règle pour apprécier si telle ou telle manière de faire est bonne, même à un point de vue relatif ; car nous ne savons pas si elle produira immédiatement et subséquemment, en général et en particulier, le plus grand accroissement possible de bien ou de mal. »

Comme cela donne beau jeu à la perversité raffinée du cœur humain !

« Dans l'état actuel de la vie, les prétentions du moi d'aujour-

d'hui s'opposent continuellement aux prétentions du moi de demain ; et à chaque instant il y a conflit entre les intérêts d'un individu et ceux des autres individus pris isolément ou en bloc. Dans beaucoup de cas de ce genre, *les décisions prises ne peuvent être que des compromis.* »

Que d'encouragements, dans tous ces compromis obligés, à rechercher son propre avancement ou à s'accorder les plaisirs des sens ! Il prend, par exemple, le cas d'un fermier qui est poussé par ses principes politiques à voter dans un sens contraire à celui de son propriétaire.

« L'homme qui se trouve dans cette position doit comparer le mal que son action peut faire à sa famille avec celui qu'il peut faire à l'Etat. Dans une multitude de cas analogues, personne ne peut décider quelle est celle de ces deux manières de faire dont résultera le moins de mal. »

Cette morale est-elle sans danger? Et c'est cependant, je crois, la seule morale qui puisse résulter de la comparaison des plaisirs avec les peines. Faites intervenir une loi morale, elle tranchera immédiatement la question et déclarera que l'homme doit suivre ses principes et laisser à Dieu les conséquences de ses actes.

M. Spencer a un idéal. Tous les grands hommes en ont un. Il pense qu'il se fait actuellement un travail qui amènera un état de choses meilleur. A cet égard, son système me paraît supérieur à cet autre système encore plus prétentieux, le pessimisme, qui a été inventé par des esprits désabusés et malades, et qui fait l'admiration de quelques jeunes esprits spéculatifs. Mais je doute que les puissances qu'il fait intervenir puissent produire le résultat qu'il en attend, savoir d'écarter complètement le mal. Jusqu'à présent, si le progrès des connaissances et de la civilisation a écarté certains maux, il en a amené d'autres, et apparemment il continuera à en être ainsi. Au milieu de toutes les améliorations apportées dans les conditions extérieures de la vie, le mal moral demeure, ce mal que Spencer n'a jamais osé examiner : le péché. L'histoire de notre monde n'aura l'heureux dénouement que beaucoup de personnes espèrent que si le mal moral vient à être écarté. Je m'attends à

ce que « vers le soir la lumière paraisse. » Mais je crois que ce résultat sera produit par un pouvoir supérieur venant s'ajouter à tout ce qui l'a précédé. Si un tel pouvoir venait à paraître, il y aurait correspondance et analogie entre lui et tout ce qui l'a précédé. De même qu'Agassiz a trouvé dans les animaux inférieurs une anticipation de ce que devait être l'homme, de même nous pouvons découvrir dans la nature intelligente et morale de l'homme le présage d'un caractère spirituel. Pour le moment, ce qui est moral est très souvent immoral. Je ne connais pas dans la nature de pouvoir capable de faire obstacle au mal moral et d'en triompher; mais je conçois qu'un tel pouvoir puisse être surajouté. Je crois tout ce que Spencer a établi quant au progrès réalisé dans la nature par l'adjonction des êtres animés aux êtres inanimés, des êtres sensibles aux êtres insensibles, des êtres intelligents aux êtres sans intelligence, et des êtres moraux aux êtres intelligents. Mais j'ai le droit de caresser, et je caresse en effet l'espoir qu'il se produira encore un progrès nouveau, analogue à tous les progrès précédents, mais qui aura lieu je ne sais comment. « Tu en entends le bruit, mais tu ne sais ni d'où il vient, ni où il va; ainsi en est-il pour quiconque est né de l'esprit » dans cette économie à venir.

C'est avec un sentiment de profonde responsabilité que j'ai écrit l'article que je suis sur le point de terminer, car j'étais effrayé à la fois par le génie puissant de mon adversaire, et par la grandeur au point de vue spéculatif et pratique des intérêts en cause. Je me suis efforcé d'examiner la philosophie de M. Spencer avec droiture et bonne foi, comme je l'ai fait autrefois pour la philosophie de M. Mill, aux jours de sa plus haute renommée. Mon travail a été laborieux, parce que le livre dont je fais le compte rendu est un livre ardu et qui présuppose un certain nombre de volumes préparatoires. Je ne trouve pas qu'il soit difficile de tenir tête à notre écrivain, à supposer que je le comprenne. Je crois voir ce qu'il veut dire, et apprécier la tendance de ses spéculations. J'ai suivi le développement de son système depuis l'exposition de ses *principes* PREMIERS jusqu'au moment présent où nous touchons à la

consommation de son œuvre. J'ai joyeusement accepté les faits qu'il établit scientifiquement, et aussi quelques-unes des interprétations qu'il en donne; mais j'ai ajouté à ces faits d'autres aussi importants et aussi certains. Je n'ignore pas que le petit livre qu'il a publié ne renferme pas toutes ses idées sur la morale, et si en développant son système il parvient à découvrir les vérités nécessaires pour combler les profonds abîmes béants sous nos pas, j'aurai plus de plaisir à retirer mes objections que je n'en ai eu à les avancer.

Je suis obligé de conclure que l'ouvrage de Spencer ne fournit pas de base scientifique à la morale. S'il l'avait intitulé *Préparation à la morale* (Præparatio ethica), j'aurais eu beaucoup à dire en sa faveur. Il montre que les premiers temps de l'âge animal ont été marqués par un accroissement de bonheur, que l'apparition de la moralité a été préparée, et que les circonstances ont été par avance arrangées de façon à permettre à la vertu de se produire et de se soutenir. Voilà ce qu'il a fait. Mais il n'est pas entré sur le terrain de la morale qui doit s'occuper du caractère et des actes volontaires des êtres humains.

Le système qu'il a esquissé implique la possibilité d'une morale sans Dieu, ou au moins indépendante de toute connaissance possible ou réelle de Dieu. Rien ne nous oblige à aimer, à craindre et à adorer Dieu. La moralité qu'il recommande est sanctionnée par un développement lent et suivi, qui s'est accompli pendant des millions d'années, et qui a été accompagné d'un pouvoir mystérieux ; mais il n'admet pas que ce pouvoir provienne d'un guide, d'un gouverneur ou d'un législateur dont, à mes yeux, la nature affirme avec évidence qu'il dirige ce développement avec ordre et bonté. La moralité est sanctionnée par des forces organiques qui travaillent inconsciemment, je le suppose, en vue d'un but, mais sans que cela implique responsabilité envers un maître ou un juge. Il ne suppose pas que la moralité postule, comme le voulait Kant au nom de la raison pratique, l'existence d'un monde à venir et d'un jour du jugement. Si je comprends bien les choses, la morale n'exige pas et ne commande pas que la vertu soit volontaire. Ce système ne donne pas à l'amour et à la vertu la place que ces

vertus doivent tenir dans toute bonne conduite, et que je crois devoir être la première. Il déclare que la moralité est ce qui procure le bonheur, mais il ne fournit pas à l'homme de motif obligatoire, du genre de ceux par lesquels la conscience intuitive l'amène à sentir qu'il doit travailler au bien-être de ses semblables.

Notre nouvelle morale supprime ainsi plusieurs des motifs qu'alléguait l'ancienne morale. Et elle ne les remplace pas par d'autres motifs qui puissent diriger, dans la joie et dans la douleur, au sein de la prospérité comme de l'adversité, à l'heure de la tentation et à celle de la mort, l'humanité tout entière. Je conçois que certaines personnes qui se sont rendues maîtresses de la théorie du développement, et qui ont en elle une foi enthousiaste, puissent être portées par elle à une grande activité; elles comprennent qu'en agissant elles rentrent dans l'évolution de la nature entière. Mais quel motif à faire le bien et à fuir le mal le paysan, le laboureur, le jeune homme ou la jeune fille y trouveront-ils? Et quelle conduite devons-nous tenir à l'égard de ces jeunes gens au seuil de la vie, qui lisent dans des publications scientifiques et dans des journaux que les vieilles sanctions de la morale sont complètement ruinées? Que devons-nous faire pour eux, et que doivent ils faire eux-mêmes lorsqu'ils se trouvent dans cette période de transition que M. Spencer reconnaît être si dangereuse? Lisez, dira-t-on peut-être, les ouvrages de Spencer et pénétrez-vous de son système. Mais c'est là ce que ne peuvent pas faire et ne feront pas la grande majorité des hommes; et quand ils le feraient, ces ouvrages auraient-ils la vertu de les intéresser ou de les émouvoir? Notre auteur ne croit pas que « ses conclusions doivent rencontrer beaucoup de faveur. » Je pense que le déluge de feu viendra avant qu'elles soient universellement acceptées. Dans ces circonstances, et tant que nous ne possédons pas de nouveaux fondements sur lesquels nous puissions tous nous appuyer, il est sage certainement de continuer à s'appuyer sur les fondations anciennes, sur la conscience, ce moniteur intérieur dont Dieu nous garantit la fidélité.

Traduit par H. A. G.

JAMES MC COSH DD. LL. D.
Princeton Review.

UN NOUVEAU COMMENTAIRE

SUR L'APOCALYPSE [1]

Nous donnons ci-dessous, sans y rien changer d'essentiel, un travail lu à l'une des dernières séances de la Société vaudoise de théologie. On voudra bien ne pas y chercher une étude complète du sujet telle que la théologie contemporaine la comprend, mais la simple et, nous l'espérons, impartiale analyse d'un livre qui nous a intéressé. Quelques-uns des auditeurs ont eu la bienveillance de supposer que, dans l'état actuel de la question dans nos pays, la publication de ces quelques pages pourrait avoir son utilité, en familiarisant quelques lecteurs avec une méthode d'interprétation assez différente de celle qui a prévalu généralement dans nos cercles religieux, et qui se présente ici sous les auspices d'un théologien dont les tendances positives sont de nature à rassurer les moins hardis.

I

Je n'ignore pas qu'on ne se met point en bon renom en venant parler de l'Apocalypse devant une société de théologie. Et pourtant qu'y faire? Quoi qu'on dise, qu'on s'en réjouisse comme d'un signe des temps ou qu'on le déplore comme un indice de décrépitude intellectuelle et religieuse, la question apocalyptique reste à l'ordre du jour dans nos Eglises, et tout indique qu'elle y restera longtemps encore. Pour nous en tenir aux pays de langue française, nous avons vu paraître successivement dans le cours de ces quinze dernières années les

[1] Grau, *Bibelwerk für die Gemeinde.* (Nouveau Testament, 10e livraison.)

travaux, la plupart volumineux, de MM. de Rougemont[1], Henriquet[2], Godet[3], Rosselet[4], puis la traduction d'Auberlen[5], provoquée peut-être par l'intérêt du public pour ces questions-là. D'un autre côté, par une sorte de revanche assez fréquente en cas pareil, l'école critique, qui se vante d'avoir définitivement résolu la question, et qui, par la bouche de M. Reuss, avertissait charitablement les partisans de la méthode dite historique qu'ils côtoyaient, parfois même suivaient le chemin de Bedlam[6], l'école critique, disons-nous, a vu surgir de son sein un novateur de la critique apocalyptique elle-même. M. Bruston, qui rompait il n'y a pas longtemps quelques lances contre M. le pasteur Henriquet au sujet de son système[7], a défendu, non sans conviction, sa nouvelle interprétation de Nimrod Ben Cousch[8].

Il y a là des indices suffisants que la « question apocalyptique » n'est pas morte, et quand, ce qui d'ailleurs est loin d'être le cas, ceux qu'elle continue à préoccuper se recruteraient exclusivement parmi les âmes simples de nos troupeaux, le devoir des conducteurs spirituels ne serait que plus clairement tracé. Ce devoir n'est-il pas de se mettre mieux en mesure que ne le sont la plupart d'entre eux, d'aller au-devant des préoccupations de ce public, de lui montrer, si cela est possible, le vrai fond de la question? Rothe dit quelque part au sujet de je ne sais quelle question théologique : « Christ sait

[1] *La Révélation de saint Jean*, etc. Neuchâtel 1866.

[2] *L'Apocalypse ou Révélation de Jésus-Christ, brièvement expliquée par l'Ecriture et par l'histoire*. Paris 1873.

[3] *Etudes bibliques. Nouveau Testament*. 3e édit., pag. 285 et suiv.

[4] *L'Apocalypse et l'histoire*, par G.-A. Rosselet. 2 vol. Paris et Neuchâtel 1878.

[5] *Le Prophète Daniel et l'Apocalypse de saint Jean*, par Auberlen, traduit par MM. Félix Bovet et H. de Rougemont. Lausanne 1880.

[6] L'Apocalypse (dans la Bible Reuss), Nouveau Testament, 4e partie, pag. 40.

[7] Dans le *Christianisme au XIXe siècle*, à propos de la brochure de M. Henriquet : « L'Apocalypse et Rome papale, ou la papauté jugée par Jésus-Christ. » Paris 1877.

[8] Voyez l'analyse qu'a donnée de cette brochure M. Stapfer dans la *Revue de théologie et de philosophie* de 1880, pag. 297 et suiv.

fort bien derrière quoi il y a quelque chose et derrière quoi il n'y a rien ; » parole d'une justesse incontestable en soi, mais qui ne devient piquante qu'en tombant à propos. Nous opposerions volontiers au mot de l'éminent penseur cet autre mot d'un homme encore plus illustre, que Grau cite dans son livre : « Tout le monde, dit Gœthe, en parlant de l'Apocalypse, sent qu'il y a là *quelque chose*, seulement sans pouvoir dire au juste ce que c'est. » (Ein Jeder fühlt, dass noch etwas drin steckt, und weiss nur nicht was.)

En tout cas, si l'on peut, d'une manière générale, se tenir pour excusable de venir parler ici de l'Apocalypse, le caractère du livre dont je vais essayer de donner une analyse succincte, fournira même, si je ne me trompe, quelque chose de mieux qu'une simple excuse. Le commentaire de Grau, en effet, est le fruit d'une hypothèse des plus originales. Il représente la tentative la plus puissante à nous connue d'opérer, non pas certes la conciliation, mais la synthèse entre les deux théories extrêmes qui ont prévalu dans l'interprétation de l'Apocalypse. Il défend l'inspiration du livre, il veut en faire pour l'Eglise un flambeau destiné à éclairer son avenir, tout en accordant à l'école critique un point qui a toujours paru à celle-ci devoir entraîner une conclusion toute différente. Il accepte en effet de voir la clef du livre dans l'interprétation : César Néron ; mais avec cela Grau n'entend pas le moins du monde faire à la critique une concession ; c'est au contraire une arme qu'il pense lui arracher.

Ce point de vue, il est vrai, n'est pas absolument nouveau. Déjà défendu, ou du moins indiqué par M. E. de Pressensé [1], nous l'avons vu, il n'y a pas longtemps, soutenu par M. le pasteur Gindraux, dans un travail sur « l'Antéchrist » de Renan, publié ici même [2]. Seulement, avec l'ouvrage qui nous occupe, nous ne nous trouvons pas en présence d'un de ces simples essais de conciliation qui peuvent se présenter plus ou moins d'instinct à l'esprit de tout homme intelligent, animé du désir

[1] *Histoire des trois premiers siècles de l'Eglise chrétienne.* Tome II, page 315 et suiv.

[2] *Revue de théologie* 1877, pag. 504 et suiv.

à la fois de sauvegarder l'inspiration des Ecritures et de s'incliner devant les arrêts de la critique qui lui paraissent définitifs. Ici nous avons affaire à tout autre chose ; nous avons devant nous tout un système, une de ces constructions élégantes, un peu compliquées et capricieuses, solides pourtant, comme la théologie en doit déjà plus d'une à l'homme dont il sera peut-être bon d'esquisser d'abord en peu de mots la physionomie spirituelle.

Le professeur Grau, de Kœnigsberg, l'un des deux rédacteurs principaux, avec Zöckler, de la revue apologétique le *Beweis des Glaubens*, est un des représentants les plus distingués de l'orthodoxie luthérienne, qui s'allie chez lui avec une assez grande liberté d'allures scientifiques, une certaine fantaisie grandiose et une magnifique aptitude à comprendre l'art comme la nature, la civilisation et ses problèmes aussi bien que les grandes données bibliques. C'est une des natures de théologiens les plus sympathiques de notre temps.

Hilgenfeld, qui l'appelle un peu ironiquement un nouveau mage du Nord, reproduit comme suit[1], en partie d'après les propres paroles de Grau[2], sa conception du Canon du Nouveau Testament, qu'il y a peut-être quelque avantage à indiquer ici, en vue du sujet qui va nous occuper :

« On peut, dit-il, appliquer à l'Ecriture la parole favorite de Hamann : « Tout est à la fois divin et humain. » Il faut seulement prendre tout à fait au sérieux l'idée d'un organisme vivant formé par les Ecritures. La science croyante, en combattant pour le sanctuaire, s'est trop souvent bornée à défendre telle ou telle portion isolée. Il faut saisir le courant de vie lui-même, il faut pénétrer dans ses lois intimes la force qui pousse la terre, suivant la parabole du Seigneur, à produire successivement l'herbe, puis l'épi, puis enfin le froment tout formé dans l'épi. Nous voyons l'herbe naître dans le premier stage des écrits du Nouveau Testament, dans les trois premiers évangiles, celui de Marc surtout, puis dans les Actes des apôtres.

[1] *Einleitung in das Neue Testament*, pag. 208, 209.

[2] Dans son ouvrage *Die Entwickelungsgeschichte des neutestamentlichen Schriftthums in drei Büchern*. 2 vol. Gütersloh 1871, 1872.

On voit l'épi grandir dans les épîtres pauliniennes et catholiques, enfin le froment même, mûr dans l'épi, ce sont les livres de la troisième période, qu'on peut appeler prophétiques, l'épître aux Hébreux, l'Apocalypse, l'évangile selon saint Jean. »

On voit la place que Grau assigne à l'Apocalypse. C'est une place d'honneur. Aussi, avant de tenter à son tour l'interprétation de ce livre, s'en est-il déjà plus d'une fois occupé d'une manière ou d'une autre. Sous ce titre : *Das Mœrchen und die Offenbarung Johannis*[1], il a donné dans le *Beweis des Glaubens* ce qu'on pourrait appeler une fantaisie théologique, pleine à la fois de grâce enfantine et de profondeur. Plusieurs des vues essentielles que nous rencontrerons dans notre analyse figurent déjà dans son livre sur « les origines et le but du développement de nos civilisations[2], » et là déjà c'est à l'Apocalypse qu'il les fait remonter. Aussi le commentaire populaire sur le livre par lequel se clôture le *Bibelwerk*[3], entrepris avec la collaboration d'un certain nombre de théologiens, porte-t-il la marque d'un travail des plus approfondis. C'est une œuvre d'un seul jet, un vrai système. Si la richesse des informations et la vigueur de la pensée se dissimulent à première vue sous la limpidité de la forme, on les sent bientôt dans l'ordonnance serrée du livre, où toutes les objections semblent avoir été prévues et où la marche intime du drame apocalyptique se déroule avec une sorte d'irrésistible clarté.

Mais avant de passer à l'analyse même du livre, on nous saura peut-être gré de débuter par une citation de nature à nous faire connaître à la fois la tournure d'esprit de l'auteur, sa manière, et quelques-unes des pensées dont nous trouverons plus loin le développement.

« C'est, si je ne me trompe, ainsi commence l'introduction, le pieux boulanger wurtembergeois Burger qui a émis cette pensée : « Beaucoup de chrétiens demeurent arrêtés à la crèche du

[1] *Beweis des Glaubens*, 1880, pag. 14 et suiv.

[2] *Ursprünge und Ziele unserer Kulturentwickelung*. Gütersloh 1875.

[3] *Bibelwerk für die Gemeinde, in Verbindung mit mehreren evangelischen Theologen*, bearbeitet und herausgegeben von R. T. Grau. Bielefeld et Leipsig, dix livraisons en 2 vol. 1876-1880.

» Sauveur, sans aller plus loin ; d'autres l'accompagnent jusque » dans les voyages qui marquent son activité prophétique ; quel- » ques-uns restent au pied de la croix ; d'autres encore suivent » de leurs yeux le Ressuscité monté au ciel ; le nombre est petit » de ceux qui vivent dans l'attente de son retour. » Il avait raison. Nous pouvons dire, nous : L'Eglise de Rome demeure arrêtée auprès de la crèche de l'enfant Jésus, donnant à la mère qui l'a enfanté la gloire qui n'appartient qu'à Lui. Le rationalisme ne considère que le prophète. La piété morave ne veut rien voir au delà des plaies du Crucifié. Rendre à Christ crucifié, ressuscité, assis à la droite de Dieu, le plein honneur qui lui est dû a été le mérite des Pères de la Réforme ; mais ces derniers ont été empêchés de goûter et de faire sentir les bénédictions attachées à la foi en son retour par les écarts des enthousiastes et des fanatiques de leur temps. C'est ainsi que s'exprimait le professeur Hofmann en 1874.

» L'apôtre Paul lui-même, continue Grau, l'apôtre Paul dont l'âme avait saisi avec une si vive espérance le retour de Jésus-Christ, s'est vu contraint, dans une de ses premières épîtres, de mettre en garde une Eglise contre les séductions de ceux qui enseignaient que le jour du Seigneur était proche. (2 Thes. II, 2.) C'est ainsi que l'Eglise luthérienne s'est trouvée dans le cas de protester (dans la confession d'Augsbourg) contre les erreurs des Anabaptistes et leurs espérances charnelles d'un règne imminent de Jésus-Christ, aussi énergiquement que contre les usurpations temporelles du pape et de l'Eglise romaine. Toutefois, un trait essentiel de ce temps, c'est que tous ces partis entendaient être chrétiens, quand même les uns en appelaient surtout à l'Eglise et à sa tradition, les autres à l'Esprit de Christ parlant par la bouche de leurs prophètes, nos pères enfin à l'immuable Parole de Dieu. Si eux, si nos pères vivaient dans un temps où les fanatiques de Münster et les paysans révoltés tenaient à se donner pour chrétiens, nous vivons, nous, dans une autre époque, qui fait penser plutôt à celle où des moqueurs diront : Où est la promesse de son avènement ? Depuis que nos pères sont morts toutes choses demeurent comme au commencement de la création. (2 Pier. III, 4.)

» Chez la grande majorité des promoteurs et des propagateurs de la science et de la civilisation modernes domine l'opposition au christianisme et à toute religion en général. Ils se vantent que le règne du christianisme va se rétrécissant de jour en jour comme le territoire des Indiens de l'Amérique, et que Dieu lui-même est en retraite devant l'invasion conquérante de la science. Nous vivons dans un temps où se prépare une apostasie en masse, où s'associent tous les éléments populaires qui aspirent à en finir non seulement avec le christianisme, mais avec les appuis que ce dernier rencontre dans la sphère naturelle, notamment la famille et l'Etat. D'autres époques sans doute ont vu des tentatives isolées, frayant les voies à un semblable bouleversement. Il était réservé à la nôtre d'assister à leur élaboration sur une grande échelle. A cet égard, le XIXe siècle marque une ère nouvelle. Tous les peuples se mêlent. Les barrières qu'opposaient à ce mélange universel les montagnes ou les mers tombent l'une après l'autre. Les peuples de la terre en viennent à former une seule famille, à un degré que nos devanciers n'auraient jamais soupçonné.

» L'ère où nous sommes peut être appelée aussi celle de la mission universelle. Bientôt il ne restera pas un point de la terre où l'Evangile n'ait été porté. Nous entrevoyons déjà l'aurore du jour où la plénitude des païens sera entrée dans l'Eglise, car — et c'est là un point tout aussi essentiel à relever — ces transformations s'accomplissent avec une rapidité merveilleuse et, autant qu'on en peut juger, croissante. On a vu naguère un grand peuple païen s'approprier pour ainsi dire d'un seul coup toute la civilisation chrétienne. Des résultats pour lesquels il fallait au siècle passé une lutte de sept ans s'obtiennent en ce siècle-ci en une guerre de sept jours. Bientôt la terre se trouvera partagée entre un nombre relativement peu considérable de nations dominantes.

» Peut-être le premier résultat de tout cela sera-t-il de fortifier encore une fois les grandes individualités nationales et les éléments moraux qui les constituent. Il pourra en résulter un arrêt momentané de la puissance dissolvante qui fraye les voies à l'Antichrist en préparant tous les peuples à ne former

qu'une monarchie [1]. C'est là, comme dit saint Paul, « ce qui » retient. » (2 Thes. II, 6.) Une preuve que la fin n'est pas absolument imminente, c'est que l'ère actuelle est celle des grandes guerres nationales, du militarisme sous lequel les peuples gémissent, au lieu que la devise des temps de la fin sera plutôt : « paix et prospérité. » (1 Thes. V, 3 ; Math. XXIV, 6.)

» Il n'est pas moins vrai que les « signes des temps » nous font entrevoir le commencement de la fin. (Math. XXIV, 8.) Parallèlement aux progrès des missions, qui mettent obstacle à ceux de l'antichristianisme, marche la tentative de l'humanité sans Dieu d'abaisser toutes les barrières, toutes les différences nationales, au moyen du développement des intérêts matériels et des relations universelles. Le monde se transforme en un grand royaume de paix terrestre, en un paradis d'en deçà, mûr pour la domination de l'Antichrist. A la propagation de l'Evangile dans les pays lointains correspond la propagande hostile et croissante au sein des peuples christianisés. A mesure que le champ du monde s'ouvre à la semence qui doit le couvrir tout entier, nous voyons toujours plus distinctement l'apparition de l'ivraie qui, elle aussi, commence à lever.

» Et pour borner nos regards au moment présent, nous pouvons dire que ce qui remplit notre époque, c'est le combat de deux puissances, dont l'une porte distinctement le sceau du pouvoir antichrétien, et dont l'autre est toujours exposée à la tentation de se mettre à son service. En dépit de la blessure mortelle que lui a faite la Réforme, le papisme a recouvré un certain regain de puissance et il a d'autre part solennellement proclamé son incapacité de se réformer en promulguant le dogme de l'infaillibilité. Le combat engagé par l'Etat contre

[1] Malgré la critique du militarisme qui va venir, on trouvera peut-être une certaine parenté entre les vues émises ici et la justification de la guerre tentée récemment avec un certain éclat par un militaire illustre. On sait qu'une autre conception chrétienne voit au contraire dans l'abaissement des barrières nationales un fruit du christianisme. Les personnes que ce rapprochement intéresseraient peuvent consulter entre autres là-dessus la préface mise par M. Rosseeuw Saint-Hilaire à la traduction de l'ouvrage du quaker Jonathan Dymond, parue sous ce titre : *la Guerre au point de vue du christianisme et du bon sens*. Paris 1876.

Rome a eu d'abord pour but de garantir le bon droit qu'il tient de Dieu, ainsi que la liberté des citoyens. Mais il n'y a pas à le dissimuler, le développement de la culture moderne pousse toujours plus l'Etat à se faire le bras et l'épée de l'incrédulité, et, en dernière analyse, du paganisme moderne. Dans les pays où domine le romanisme, l'Etat oscille toujours plus entre ces deux extrêmes : asservissement au papisme ou complète irréligion. Quand le jour sera venu où le papisme succombera dans sa lutte contre l'Etat omnipotent et se déclarant lui aussi infaillible, — et qui pourrait douter qu'une puissance religieuse qui s'est, comme Rome, servie de l'épée, ne périsse aussi par l'épée? — on verra se produire dans l'enceinte de la chrétienté romaine l'effroyable défection que les pompes du catholicisme et l'attrait extérieur qu'il exerce sur les masses dissimulent encore.

» Pour nous, fils de la Réforme, qui n'avons pas à notre disposition une forte hiérarchie se posant encore aujourd'hui en maîtresse, saurions-nous garder l'espérance de voir l'Etat, comme aux jours du XVIe siècle, couvrir de sa protection la vraie Eglise de la parole et des sacrements? Ces temps patriarcaux où le chef d'un pays vivait dans la foi en communion de son peuple, comme d'une grande famille, sont passés et passés pour toujours. Le plus pieux des monarques ne pourrait ici pas plus faire ce qu'il voudrait que le roi Darius quand il tentait de délivrer Daniel. Si, déjà au dix-huitième siècle, un Hamann pouvait résumer tout le droit ecclésiastique luthérien dans cette formule : « L'Eglise est tout juste supportée par » l'Etat, » que dirons-nous de nos jours? N'avons-nous pas vu, dans la première moitié du XIXe siècle, un gouvernement tenter l'essai de fonder, au moyen de deux Eglises, une troisième Eglise nouvelle, et dans la seconde moitié de ce même siècle, il s'est trouvé un Etat acceptant comme allant sans dire que l'Eglise évangélique se laisserait dicter par le gouvernement sa formule de bénédiction religieuse, pendant que, d'autre part, il restait entendu aussi que catholiques et juifs conserveraient librement leurs usages! Qui voudrait encore asseoir sa confiance dans une Eglise d'Etat a pu voir qu'il devait se résou-

dre à se laisser dicter par l'Etat moderne sa profession de foi.

» Il s'agit pour nous de prendre toujours plus au sérieux l'article du symbole : Je crois la sainte Eglise universelle. Si une telle foi ne permet pas de tourner les regards vers Rome, elle n'appelle pas davantage à les diriger vers les antichambres d'un palais princier ou d'un parlement. Si l'œil de notre foi est simple, il ne regardera qu'à ce qui est en haut, vers Celui qui seul est infaillible et tout-puissant, puisque Lui seul a pu dire en vérité : « Toute puissance m'est donnée au ciel et sur la terre. »

» Et si, ajoute enfin l'auteur, tout doit tourner nos regards vers Celui qui est assis à la droite de Dieu, d'où Il reviendra au jour du jugement, tout nous appelle aussi à l'étude sérieuse du livre qui parle de ce retour. » (*Bibelwerk* II, pag. 827 et suiv.)

Le langage qu'on vient d'entendre n'est pas celui d'un adorateur du moyen âge, d'un fanatique, ou d'un plat adorateur de l'Etat moderne. Il y a dans la page ci-dessus assez de nobles accents; nous trouverons dans l'analyse que nous allons maintenant entreprendre assez de belles et grandes pensées pour nous faire passer par-dessus telle autre dont je ne garantis pas qu'elle ne paraisse étrange à plus d'un lecteur. Entrons sans plus tarder dans cette analyse, qui sera d'ailleurs à peu près partout strictement objective.

II

Un mot d'abord des idées de Grau au sujet de l'auteur, du temps de la composition et du but même de l'Apocalypse.

L'auteur relève avec sévérité la négation de l'origine apostolique de l'Apocalypse, pour autant que cette négation procède du rationalisme ou d'un faux spiritualisme, comme c'est le cas de l'école semignostique d'Alexandrie ou d'une « certaine théologie de conciliation » de nos jours. Rien dans le caractère de cet ouvrage n'autorise à le rejeter à ce point de vue, et à ceux qui seraient tentés de se scandaliser de sa forme, notre auteur rappelle ce trait de la sagesse pédagogique de Dieu, qui a voulu inaugurer et clôturer par des visions l'organisme des révéla-

tions aussi bien de l'Ancien que du Nouveau Testament (les songes de Joseph et les visions de Daniel et de Zacharie ; les songes des récits de l'enfance de Jésus et les visions de l'Apocalypse). Il applique à cette forme de la révélation, à la fois humble et mystérieuse, la parole de saint Paul : « Les membres que nous estimons les moins honorables sont ceux que nous entourons d'un plus grand honneur. » (1 Cor. XII, 23.)

Quant à la personne de l'auteur, il expose les motifs qui plaident en faveur de l'identification de l'apôtre Jean et de l'auteur de l'Apocalypse, et il reconnaît que les arguments tirés de la tradition, aussi bien que ceux qui font valoir l'unité du type doctrinal, sont très forts. Cependant il ne peut se soustraire aux raisons tout internes qui poussent à faire de l'auteur de l'Apocalypse une individualité à part. Il est porté à voir en lui un disciple, un fils spirituel de l'apôtre Jean, qu'ensuite de la similitude des noms, comme aussi à cause d'analogies plus profondes dans leur caractère spirituel, la tradition de l'Eglise primitive aurait identifié avec lui.

Quant à l'époque de la composition, l'auteur la place, sans préciser autrement, sous l'un des trois empereurs Galba, Othon ou Vitellius.

Il reste un dernier mot à dire sur le *but* précis que Grau assigne à l'Apocalypse.

Le temps où a été écrit le Nouveau Testament a été par excellence l'heure prophétique de l'humanité. Les auteurs païens eux-mêmes qui ont interprété leur époque, un Tacite, un Suétone, ont été prophètes à leur manière. Les physionomies des empereurs romains qu'ils ont esquissées ont résumé en elles les traits du futur maître du monde qui épuisera en sa personne le génie du présent siècle. La parole : « Vous serez comme des dieux, » le principe de la divinisation de la nature humaine, a trouvé dans cette époque prédestinée de l'histoire son éclatante réalisation. Chacun des Césars pouvait en un sens être appelé le second Adam de l'humanité naturelle, qui semblait avoir remis ses destinées aux mains d'un seul homme.

L'antithèse est frappante entre ces maîtres du monde, immolant tout à un pouvoir qui ne connaissait plus de bornes, un

Caligula, désirant que le peuple romain n'eût qu'une tête, pour en finir d'un seul coup ; un Néron, formant le vœu de voir le monde périr sous ses yeux dans les flammes, et le véritable second Adam, venu pour dominer le monde par la puissance de l'amour, né « non pour être servi, mais pour servir et pour donner sa vie pour la rançon de plusieurs, » révélant à l'univers le secret d'une domination qui forme un contraste absolu avec le rêve d'une humanité ivre d'elle-même, et dressant en face du trône orgueilleux de César la croix de Golgotha.

Eh bien, c'est ce contraste que les écrivains du Nouveau Testament, le nôtre en particulier, ont contemplé de la hauteur spirituelle d'où ils dominaient cette époque unique.

Ils ont vu l'humanité naturelle et corrompue enfanter son second Adam, l'homme privé de l'esprit de Dieu, la Bête. L'orgueilleuse cité qui, pendant un temps, à la faveur de l'idée du droit qu'elle représente, a protégé les chrétiens, comme on le voit, par exemple, dans le livre des Actes, a maintenant donné sa vraie mesure en répandant leur sang. Rome est devenue Babylone, tout comme Jérusalem a mérité de porter le nom mystique de Sodome et de l'Egypte. Tout est mûr pour le jugement qui mettra le sceptre du monde aux seules mains dignes de le porter, et qui, en anéantissant la puissance bestiale de l'Antichrist, donnera toute gloire et tout pouvoir au véritable Fils de l'homme. Comme le disent les fortes voix qui se font entendre dans le ciel au moment de la septième trompette, le royaume du monde est remis à notre Seigneur et à son Christ et il régnera aux siècles des siècles.

Telle est la pensée, au fond très limpide, au développement de laquelle l'Apocalypse nous fait assister. Cette vue si simple, nous dit notre auteur, n'a rien de commun avec l'arbitraire qui voit dans l'Apocalypse un résumé de l'histoire de l'Eglise, fausse idée qui avait indisposé Luther contre ce livre, et qui a entraîné les interprètes dans un dédale de confusions et de calculs chronologiques pleins de chimères. Autant d'erreurs dont se sont affranchis, poursuit Grau, ceux qui ont reconnu que l'Apocalypse ne sait rien de tout cela, et que dans sa vraie pauvreté spirituelle apostolique elle ne veut « savoir qu'une

chose » : la fin, ou le retour de Christ glorifié, qui est le même que Christ crucifié. C'est là, on le sait assez, le propre contenu des discours eschatologiques de Jésus lui-même.

En d'autres termes, comme l'Eglise l'a toujours senti d'instinct, dans les grandes crises où l'Apocalypse lui est devenue particulièrement chère, le caractère de ce livre est essentiellement pratique. Ce qu'il vise, ce sont les temps de la fin, ce qu'il veut faire, c'est d'y préparer les croyants.

Quant à l'organisme de l'Apocalypse, l'idée en est dominée par celle que nous venons d'énoncer. A l'exemple des prophètes de l'Ancien Testament, Jean contemple et dépeint cette fin non pas dans une vision unique, mais dans une série de visions distinctes, présentant toutes la même idée, mais chacune avec un développement différent, de manière à en épuiser toute la richesse. L'Apocalypse, dit Grau, offre, au lieu d'un mouvement en ligne droite, un mouvement circulaire, planétaire. Toutes les visions ont, comme autant de cercles concentriques, un centre commun dans cette pensée : Le Seigneur est proche. On retrouve un fait analogue dans les prophéties de Daniel, avec cette différence qu'ici le lien organique entre les différentes scènes est bien plus intime et que pour ainsi dire chacune naît de celle qui a précédé.

Voici en quels termes l'auteur lui-même résume le plan général de l'Apocalypse ?

« Après une courte introduction, le livre s'ouvre par la vision des sept épîtres, qui, à l'aide de traits empruntés aux Eglises des premiers temps, dépeignent les dispositions diverses dans lesquelles l'Eglise, à toutes les époques, mais surtout l'Eglise des derniers jours, attendra la venue du Seigneur. (I, 9 à III, 22.) La seconde partie du livre, chap. IV à la fin, se compose de quatre grandes scènes ou quatre cycles de visions. Dans le premier, les sept sceaux (IV, 1 à VIII, 1), le voyant suit à grands pas la marche de l'histoire de ce monde jusqu'à son terme et en dévoile le sens intime. Un second cycle, les sept trompettes (VIII, 2 à XI, 19), retrace les derniers jugements qui prépareront la fin. Une troisième série de visions (XII, 1 à XIV, 20) nous fait connaître les grandes puissances ennemies qui

livreront le dernier combat. Enfin les sept coupes (XV, 1 à XX, 15) dépeignent l'issue de ce combat. Le livre se termine par une dernière vision qui nous révèle le commencement du monde nouveau et glorieux où nous introduit la fin du siècle présent. »

Pour abréger, nous ne suivrons pas l'auteur dans les explications, très riches d'ailleurs d'expérience biblique, qu'il nous donne des épîtres aux sept Eglises. Il insiste sur le fait que nous n'avons pas là des créations de fantaisie, mais bien des Eglises historiques, les fruits de l'activité apostolique de saint Paul. Ces épîtres représentent fidèlement les différentes formes que la piété avait prises dans les communautés sorties du paganisme aux environs de l'an 70. Ce dernier fait, pour le dire en passant, suffirait pour faire tomber le reproche de judéo-christianisme souvent adressé à l'Apocalypse. L'Eglise à laquelle ce livre s'adresse est et demeurera jusqu'au bout une Eglise de païens convertis. Dès lors nous n'avons pas, comme on l'a souvent prétendu, à chercher dans chacune de ces congrégations le type d'une période du développement ecclésiastique postérieur. Chaque épître se rapporte aux Eglises de tous les temps pour autant que celles-ci reproduisent les traits de l'une ou de l'autre des communautés types auxquelles s'adresse ici le Seigneur. Telle est, ajoute Grau, la vraie signification et le but important de ces lettres. Il s'agit de préparer le sol spirituel sur lequel tombera la semence de la parole prophétique. La prophétie biblique se distingue en ceci de toutes ses contrefaçons, païennes ou autres, qu'elle est tout entière au service de la foi. Elle n'a rien à faire avec les choses extérieures, le simple intérêt scientifique et moins encore la curiosité. Ce n'est pas à dire, au reste, que les derniers temps ne puissent voir dans les combinaisons ecclésiastiques que l'avenir nous réserve la reproduction de ces sept physionomies distinctes que les sept épîtres nous retracent.

III

Dans l'intention d'abréger le plus possible une analyse qui, malgré tout mon désir, risque de s'étendre, je m'en tiens à ce

qui forme généralement la matière débattue entre les interprètes, et je laisse de côté le reste, ainsi le tableau qui ouvre la seconde partie, la partie proprement prophétique du livre, Dieu et l'Agneau sur son trône et l'ouverture du livre fermé de sept sceaux. Supposant cet organisme suffisamment connu, j'en viens immédiatement à l'ouverture des sceaux.

Après avoir contemplé dans cette première vision (IV, 1 à V, 14) la gloire du Dieu tout-puissant, maître du monde, et celle de l'Agneau sauveur, le voyant suit, esquissée à grands traits, dans la vision subséquente (VI, 1 à VIII, 1), l'histoire du monde qui doit être comme le développement du mystère du salut (ouverture successive du livre scellé). L'ouverture de ces sept sceaux forme comme la grande semaine qui s'étend de la première à la seconde apparition de Christ.

Le héros monté sur le cheval blanc n'est autre que le triomphateur du chap. XIX, 11 et suiv. Ce dernier est le Christ de la parousie. Ici, c'est Christ qui a achevé son œuvre de rédemption et qui se prépare à vaincre le monde par la parole pénétrante de l'Evangile symbolisée par un arc.

Les trois cavaliers qui suivent (deuxième, troisième et quatrième sceaux (VI, 3-8) sont, non pas des égaux ou des rivaux du premier, mais, comme tout l'indique dans le texte, des puissances impersonnelles qui lui sont subordonnées : la guerre, la famine, la mortalité, cette triade qui apparaît souvent dans les prophètes de l'Ancien Testament, notamment dans Ezéchiel. Ce sont les exécuteurs des jugements qui accompagnent et, à certains égards, favorisent la prédication de l'Evangile. Ils ont pour mission de frapper et non de détruire, ce qui résulte suffisamment du fait qu'une mesure est assignée à chacun d'eux dans l'exécution de son œuvre.

L'ouverture du cinquième sceau (VI, 9-11) nous transporte dans une scène fort différente de la précédente. Ce sont les âmes des martyrs qui appellent la vengeance sur leurs persécuteurs de la terre. Elles reçoivent, à défaut de leurs corps glorifiés, des robes blanches et sont introduites dans un état de saint repos où elles passeront le temps qui va s'écouler

encore jusqu'à ce que le nombre des confesseurs de l'Evangile ait été rempli. Ce dernier trait nous transporte à l'approche de la fin, sans nous donner d'indication précise sur la longueur de la période qui nous en sépare. Il est évident toutefois qu'à l'ère du martyre des premiers temps en succédera une nouvelle dans l'avenir. Le sens de toute cette vision revient exactement à celui du grand discours eschatologique de Jésus-Christ. (Math. XXIV.) Les chrétiens ne doivent pas se laisser ébranler par le spectacle des guerres, des famines et des pestes, comme si la fin était là. Il faut d'abord que l'Evangile soit prêché à toute créature, et alors viendra la fin.

C'est la fin qui nous est dépeinte dans le grand ébranlement provoqué par l'ouverture du sixième sceau (chap. VI, 12-17), qui nous conduit jusqu'au terme de l'histoire du monde présent. Le septième, dès lors, devrait, pour compléter la révélation, nous faire connaître le mystère du monde à venir. Pourquoi la vision ne se conclut-elle pas? C'est qu'ici se posent de nouvelles questions. Les martyrs du sixième sceau ont dirigé nos regards vers une longue période de travail et de luttes. On se demande en particulier ce que va devenir l'Eglise de Dieu quand les derniers temps seront venus. C'est à cette question que répond la vision intermédiaire qui remplit le chap. VII.

Cette vision nous transporte à l'entrée de la grande tempête que marque le sixième sceau. Les anges qui retiennent les quatre vents de la terre (VII, 1) annoncent une crise imminente. C'est le crépuscule de l'histoire, c'est l'entrée de la nuit dont parle la parabole des dix vierges. A ce moment s'est accomplie la grande prophétie de l'Ancien et du Nouveau Testament; Israël s'est converti. Il est revenu à sa destination, celle de peuple sacerdotal appelé à couronner l'histoire. Au nombre symbolique de 7000 qui, sous Elie, désignait le résidu fidèle, correspond le nombre parfaitement plein de 144 000, 12 000 par tribu. Quelques irrégularités apparentes, l'absence de la tribu de Dan, l'existence d'une tribu de Joseph à côté de celle de Manassé, montrent que nous sommes dans le domaine

de la liberté, où l'accomplissement plein de l'œuvre de Dieu n'empêche pas la perdition volontaire de l'individu, ni en général le libre jeu de son activité.

Une autre vision (VII, 9-17) nous fait connaître les fruits de la prédication de l'Evangile, le résultat de la marche conquérante du premier des quatre cavaliers, durant la période qui touche maintenant à son terme. Telle est la double réponse donnée par l'esprit de Dieu à la double question que pose la précédente vision. Enfin l'ouverture du septième sceau qui, comme nous l'avons dit, doit nous amener jusqu'à l'avènement du monde futur, correspond à un silence d'une demi-heure, dans le ciel, temps de repos et de sabbat dont le tableau nous sera offert au chap. XXI.

Mais les visions du livre fermé de sept sceaux ont à leur tour soulevé de nouveaux problèmes, notamment sur l'état du règne de Dieu dans les temps qui précéderont la glorification de l'Eglise et le jugement du monde. Et c'est à les résoudre en partie que vont servir les visions d'un nouveau cycle (VIII, 2 à XI, 19), celui des sept trompettes.

L'instrument qui convoquait l'Israël de l'Ancien Testament au combat ou au jugement joue ici un rôle analogue. (1 Cor. XV, 52; 1 Thes. IV, 16.) Les sons rapides de la trompette annoncent les événements qui vont préluder immédiatement au jugement. Si les sept sceaux nous ont rappelé la parole de Jésus : « Il faut que ces choses arrivent, mais ce ne sera pas encore la fin, » les sept trompettes nous montrent au contraire comment Dieu va préparer le monde à la crise définitive.

Ce sont (VIII, 3-6) les prières des saints qui amènent ce dénouement.

Les quatre premières trompettes (VIII, 7-12) reproduisent les maux qu'ont amené les quatre premiers sceaux, mais avec une sensible aggravation. La terre, la mer, avec ce qu'elle contient, les fleuves, les astres même sont frappés. Les fléaux qui, dans les sept sceaux, aidaient à la propagation de l'Evangile atteignent ici des proportions inouïes et attestent la prochaine dissolution de l'univers visible.

Entre la quatrième et la cinquième trompette, un aigle an-

nonce les trois malheurs qui restent à venir ; nouveau signe de l'imminence du jugement et réminiscence de la parole : « Là où est le corps mort, là s'assembleront les aigles. » (Math. XXIV, 28.)

La cinquième trompette amène la plaie des sauterelles, où l'auteur n'a pas voulu nous donner une description en quelque sorte plastique d'un fléau matériel, mais rendre l'impression morale qu'il produit, impression analogue à celle que cause une invasion de sauterelles, avec les aggravations qui figurent dans la vision. (IX, 1-11.) Il s'agit sans doute d'une sorte d'invasion épidémique de puissances diaboliques, source de maux indicibles pour ceux qu'elle atteint, fatale aux âmes qui n'ont pas le sceau de Dieu. Les autres que paraissent avoir atteint les quatre premières plaies sont maintenant en dehors du cercle des jugements. Quiconque n'a pas succombé comme martyr a trouvé un refuge en dehors du champ sur lequel vont se succéder les jugements divins.

Le deuxième *malheur* (IX, 13 et suiv.) déchaîne sur le monde une armée d'un caractère tout spécial, dont le trait est de nuire par des moyens différents de ceux qu'emploient d'ordinaire les armées humaines (la bouche et la queue des chevaux). Elle vient de l'Euphrate, c'est-à-dire du côté d'où sont toujours arrivés les fléaux de Dieu, soit dans l'histoire (Chaldéens, Huns, Mongols), soit dans la nature (pestes etc.). Le caractère extraordinaire de cette invasion, le nombre prodigieux de l'armée dont la forme redoublée (deux myriades de myriades) fait ressortir la grandeur, indiquent assez qu'un second et doublement grand malheur vient de fondre sur le monde. Le prophète mcntre en dernier lieu (IX, 20, 21) le résultat de cette plaie : L'humanité ne se convertit pas. Le monde qui a foulé aux pieds le salut et repoussé le christianisme est tombé dans un nouveau paganisme, plus incapable de toute repentance que le paganisme antique lui-même. Le trait caractéristique d'un monde idolâtre, c'est de préférer absolument les idoles dans lesquelles il se complaît, (v. 20) au Dieu vivant, « qu'il s'agisse au reste dit Grau, de l'idolâtrie antique, du culte des images au moyen âge ou du culte des génies de

la civilisation moderne, avec sa manie de statues et de monuments. » Le monde ne veut pas se convertir, le troisième malheur n'a plus qu'à venir.

Ici prend place un nouvel intermède (X, 1 à XI, 14) : le jugement s'accomplissant non pas à l'égard du monde, mais pour la maison de Dieu elle-même.

Un ange élevé en dignité offre en sa personne (l'arc-en-ciel et le feu) le mélange de rigueur et de grâce que présenteront les événements dont il va être parlé.

Le petit livre (de petite dimension et ouvert) offre un contraste complet avec le livre scellé que l'Agneau seul a pu ouvrir. Son contenu est le message rapporté XI, 1-14.

L'ange dénonce à haute voix ce qui va suivre. Et à sa voix répondent les sept tonnerres. Au moment où le voyant s'apprête à écrire, une voix du ciel l'en empêche. Ce n'est pas en effet sous la forme réservée au monde que l'Eglise de Dieu doit apprendre à connaître le jugement qui s'approche.

La vision XI, 1-14 est un résumé qui sera repris plus tard en détail, comme l'indique avec évidence la mention anticipée de la bête de la mer. Le temple mesuré et mis à part, c'est l'Israël converti des derniers jours, les cent quarante-quatre mille du chap. VII ; ceux qui adorent à l'autel où a été immolé l'Agneau qui porte les péchés du monde, ce sont les chrétiens sortis du paganisme et qui se sont joints à Israël. Le parvis extérieur est réservé aux gentils qui le foulent. Ainsi la dernière séparation a eu lieu ; la grande diffusion extérieure du règne de Dieu a pris fin, les vastes cadres du christianisme national n'existent plus. Les peuples, comme peuples, cessent d'être chrétiens pour devenir la proie de l'Antichrist. Tel est le sort de quiconque n'a pas franchi le parvis du temple et n'appartient à l'Eglise que par les habitudes extérieures.

Seulement, au sein du monde redevenu païen, Dieu ne laisse pas de faire entendre sa voix. Deux témoins, sortis d'Israël (vers. 3), et qui rappellent Moïse et Elie, rendent un énergique témoignage que la nature elle-même appuie. (Vers. 6.) A leur voix, Israël se convertit, mais il se réalise une fois de plus que nul prophète ne meurt hors de Jérusa-

lem, devenue, avec la nouvelle Babylone, l'un des deux pôles du monde spirituel, et qui paraît être momentanément tombée aux mains de l'Antichrist (vers. 7-10), comme à l'époque de Jésus-Christ elle était tombée au pouvoir de César. Les prophètes succombent. C'est là le dernier triomphe du monde antichrétien, et la dernière épreuve de l'Eglise. Elle dure une demi-semaine, trois jours et demi correspondant aux trois ans et demi d'Elie. (Luc IV, 25 ; Jacq. V, 17.) Ce nombre est symbolique, cela va sans dire, et se retrouve dans les autres visions qui dépeindront les temps de la fin (XII, 14 ; XIII, 5) c'est la demi-semaine de répit accordée au monde, qui complète les trois ans et demi du ministère de Jésus et du précurseur et aboutit au sabbat final. Un événement d'une grande importance qui frappe Jérusalem (XI, 13) annonce aux croyants la fin de leurs maux, et à l'Antichrist la fin de son règne. La barrière est désormais infranchissable entre le lieu saint et la cour extérieure. Le troisième *malheur* qu'annonce la septième trompette est imminent. Mais ce couronnement, qui sera l'avènement de la gloire de Dieu et de son Christ (XI, 15 et suiv.), n'est qu'indiqué. Les visions qui viennent de se dérouler ont soulevé, sur les ennemis que rencontrera l'Eglise dans cette période finale, une multitude de questions qui trouveront une réponse dans ce qui va suivre.

Ainsi la portion suivante (XII, 1-XIV, 20) est destinée à nous faire connaître les grandes puissances hostiles entrevues plus haut, leur origine surnaturelle et leur forme terrestre et finale.

Pour être complet, il faudrait suivre l'auteur dans beaucoup de détails, car nous avons ici la clef même du livre. D'un autre côté, les points que nous touchons ayant d'ores et déjà épuisé, ou peut s'en faut, toute la sagacité des interprètes, quelques brèves indications suffiront pour orienter les lecteurs qui sont quelque peu au courant de la question apocalyptique.

La femme est la Jérusalem d'en haut, l'épouse idéale de Jéhovah (Ezéch. XVI) l'Israël spirituel dont l'histoire douloureuse est figurée par la crise de l'enfantement.

Le dragon est le diable. Ses sept têtes et ses dix cornes in-

diquent sa puissance terrestre. La scène retracée vers. 4 appartient à l'histoire anté-humaine, c'est la révolte de Satan.

L'enfant est le Messie dont la naissance, l'ascension et le retour sont indiqués, sans que les temps intermédiaires entrent en ligne de compte.

Satan est précipité sur la terre à la suite de la conversion d'Israël, par Michael, le champion du monothéisme, le défenseur du peuple juif, d'après Daniel. (X, 21.) Par la conversion du peuple, Satan perd le droit de l'accuser, il ne lui reste plus qu'à le persécuter. C'est à quoi il s'emploie avec fureur. Les faits retracés ici sont identiques avec la guerre aux saints qui a entraîné la mort des deux témoins. (XI, 7.) Une délivrance analogue à celle qui avait déjà été accordée à Israël au désert, lors de la sortie d'Egypte, quand Dieu l'a porté comme sur des ailes d'aigle (Ex. XIX, 4), lui est préparée ici (XII, 14). Satan se tourne contre les chrétiens que renferme encore le royaume de l'Antéchrist, et c'est ce nouvel ennemi que nous fait connaître la vision suivante. (XII, 18; XIII, 10.)

L'idée même de la Bête est empruntée à Daniel. C'est la nature humaine déchue, privée de la vie de Dieu pour laquelle elle avait été créée, et retombant sous l'empire des appétits purement brutaux que la puissance et même la civilisation terrestre ne peuvent que développer, du moment que la vie humaine est séparée de Dieu. Là est l'antithèse la plus complète avec la vraie vie humaine en Dieu telle qu'elle s'épanouit dans le Fils de l'homme. Cette bête, la bête romaine, reproduit la figure des quatre animaux de Daniel pour exprimer la pensée qu'elle épuise toutes les possibilités du développement humain. Avec la puissance romaine, qui a absorbé la civilisation grecque, nous nous trouvons au terme du développement des peuples. La puissance de l'humanité à produire un empire universel est épuisée. Les derniers jours (1 Jean II, 18) de l'humanité antique sont venus. Dans le césarisme ou dans un des Césars est apparu le second Adam tel que l'humanité naturelle est capable de l'enfanter.

Quel est cet être? C'est, nous dit l'auteur, ce que le chapitre XVII nous fera connaître avec plus de détails. Seule-

ment, et dès maintenant, il faut faire une remarque importante. Pour bien connaître la puissance à laquelle nous avons affaire, il importe de ne pas s'en tenir à sa simple apparition historique. Ç'a été l'erreur aussi bien de l'exégèse rationaliste que de celle qui veut expliquer l'Apocalypse par l'histoire. Il faut aller plus profond. De même que la vie de Jésus-Christ ne s'épuise pas dans les quelques années de son ministère terrestre, mais suppose ses origines divines et son retour, de même la connaissance profonde du mystère de l'iniquité relève à la fois du passé, du présent et de l'avenir. Le voyant contemple donc ici l'arrière-fond éternel, invisible, des événements dont l'histoire nous offre le tableau. Derrière le serpent du paradis, il y a le serpent ancien. Ainsi, dans les événements que nous suivons à l'aide de la prophétie, c'est le dragon qui, en tant que Dieu de ce siècle, conduit le développement antichrétien de ce monde et l'amène à son but.

« En quoi, dit Grau, consistera au juste le mystère de l'iniquité ? Consistera-t-il simplement à provoquer une renaissance du monde romain, le seul dont on puisse dire : Il était, il n'est plus, il sera de nouveau ? Non ! Il y aura dans la renaissance mystérieuse d'une des sept têtes frappées à mort un sujet d'inexprimable étonnement pour le monde. Toute religion vit de mystère et de miracle, et celle de l'Antéchrist ne saurait se passer de cet élément. »

Le chap. XVII nous montrera en quelque sorte en action cet élément surnaturel et mystérieux de la religion d'*en deçà* dont la seconde partie du chap. XIII nous présente le grand pontife sous les traits du faux prophète, la bête qui monte de la terre. Si la première bête, à la tête blessée à mort, forme l'antithèse de l'agneau immolé, le faux prophète complète, avec la bête et le dragon, la trinité diabolique des puissances ennemies de Dieu.

Cet être monte non pas comme la première bête, de la mer, c'est-à-dire du sein des peuples tourmentés par la tempête des guerres et des révolutions, mais de la terre; c'est-à-dire qu'il est le produit de forces en soi bienfaisantes, mais corrompues parce qu'elles ont été détournées de leur vraie destination, des forces de la civilisation, de l'industrie, de l'art, de la science.

Les deux cornes sont la fausse religion et la fausse science. Le personnage (ou la caste) que le voyant nous décrit ici ne tirera point de son propre fonds ce culte et ce savoir auxquels sa mission est d'initier ce monde; il n'est que l'agent et le propagateur du mystère qui résume la religion de l'Antichrist, et qui n'est autre, comme nous le verrons au chap. XVII, que la promesse faite à l'humanité, et tenue jusqu'à un certain point, de la délivrer de la tyrannie de la mort, en parvenant à créer, par la force même de l'homme, la *vie*. (Ce qu'indique, au vers. 2, la résurrection de la tête blessée à mort.) La puissance que le faux prophète tiendra de Satan par l'entremise de l'Antéchrist, résumera en elle-même ce mystérieux pouvoir pressenti par les légendes catholiques qui parlent de statues auxquelles il est donné de se mouvoir (vers. 15), ce pouvoir après lequel la science a en vain aspiré jusqu'ici : donner, créer la vie.

Fondé sur ce pouvoir devant lequel la science s'inclinera, le faux prophète établira une religion nouvelle, tout à la fois mystique et positive, la vraie religion de l'humanité divinisée, laquelle n'admettra ni compromis, ni tolérance. A l'unité d'un vaste empire, fruit d'une civilisation qui aura supprimé toutes les barrières, correspondra l'avènement d'une religion universelle excluant des privilèges de la civilisation quiconque prétendrait à professer une croyance libre. (Vers. 16, 17.)

Quant au nom de l'être entre les mains duquel le prophète voit ce pouvoir déposé (XIII, 18), Grau n'hésite pas à le reconnaître sous l'énigme du chiffre 666 dans celui de César Néron, faisant valoir après tant d'autres les raisons qui, il n'y a pas à le nier, donnent à cette solution un degré d'évidence dont nulle autre n'approche. Dans ce titre nous retrouvons au reste l'antithèse déjà si souvent signalée avec celui de Fils de l'homme. L'un et l'autre se composent d'un nom propre et d'un nom de dignité. Au titre orgueilleux de César, symbole de l'asservissement universel, correspond celui de Messie qui est l'expression de la vraie royauté. Au reste, l'avenir seul, ajoute l'auteur, donnera à cette interprétation son sens plein et entier, en marquant l'Antichrist futur d'un signe où l'Eglise reconnaîtra sans hésiter l'accomplissement de la prophétie.

Le chap. XIV forme un intermède dont l'explication n'offre pas de difficulté. C'est d'abord l'Eglise des derniers temps qui célèbre d'avance sa victoire, tandis qu'ailleurs l'Antichrist règne en maître incontesté. La séparation est donc complète et c'est ce que prononcent successivement les voix de plusieurs anges. (Vers. 6-13.) Ce qu'ils annoncent se voit ensuite réalisé symboliquement dans le double fait de la moisson et de la vendange : la première indique le sort des élus, la seconde celui des réprouvés.

Ici commence le cinquième cycle, celui des sept coupes et des jugements divins précédant immédiatement la fin. (XV, 1 à XX, 15.)

Ce cycle s'ouvre par une vision qui rappelle assez celle du commencement. (Chap. IV.) Nous y retrouvons la même mer de cristal. Cette substance que la lumière pénètre et traverse figure l'humanité sanctifiée, l'humanité idéale, telle que Dieu l'a voulue de toute éternité. Si ce cristal est mêlé de feu, c'est que cette élite humaine compte dans son sein les martyrs de la période de l'Antichrist. Mais cette glorification imminente de l'humanité selon Dieu, ne pouvait s'accomplir sans de terribles jugements. La demeure céleste se remplit du feu de la colère prête à se répandre et dont nulle créature ne saurait supporter l'éclat. (XV, 8.)

Tout ce qui suit nous introduit en plein règne de l'Antichrist. La terre ne forme plus qu'un vaste royaume où toute différence de religion et de civilisation a disparu. L'Eglise est rassemblée au désert, les témoins sont muets. L'idéal de la paix mondaine est atteint. Nulle pensée du monde d'au delà ne trouble cette quiétude. Le commerce, l'industrie, la civilisation fleurissent, comme le dépeint avec détails le chap. XVIII. Soudain, sur les murailles du nouveau palais de Belsatzar, une main invisible annonce et bientôt exécute les jugements qui se succèdent avec rapidité, les six premières coupes (XVI, 1-12), et dont les effets deviennent promptement insupportables sans d'ailleurs provoquer la repentance. La sixième coupe annonce un jugement d'une nature particulière, qu'un phénomène cosmique contribue à préparer, mais

qui appartient essentiellement à l'histoire politique. C'est le monde qui se charge lui-même de détruire son propre paradis par la destruction de Babylone. Le fait même n'est que signalé. Il sera représenté dans ses détails aux chap. XVII et XVIII.

Ici, suivant la manière observée déjà dans les précédentes visions, prend place entre la sixième et la septième coupe un épisode intermédiaire. De la bouche des trois personnages qui forment la triade satanique sortent trois esprits immondes, semblables à des grenouilles, caricature de l'Esprit-Saint « auquel ils ressemblent, dit l'auteur, comme une grenouille ressemble à une colombe. » Ce sont les inspirateurs de la dernière guerre qui précédera l'anéantissement de la puissance antichrétienne, mais en procurant à celle-ci un instant de triomphe. C'est le moment prophétisé par Jésus-Christ où la nuit est le plus épaisse. (Math. XXV, 1 et suiv.) La bataille se donne à Harmaguédon, dont le nom même fait pressentir l'issue du combat. Ce nom est un souvenir de défaite et de malheur (2 Rois XXIII, 29), et il indique ce triomphe momentané des ennemis de Christ, dont il a été parlé plus haut, le moment où les deux témoins ont été vaincus par la bête. (XI, 7.)

Mais alors survient la fin, qu'au reste la septième coupe (vers. 17) ne fait qu'indiquer. Les faits retracés (vers. 18-21) ne doivent donc pas se placer au dernier moment, puisqu'ils n'entraînent que l'endurcissement des hommes et non le jugement. Comme la grande vision (XVII et XVIII) qui va nous occuper, ils dépeignent une phase particulière de l'histoire des sept coupes.

Les deux chapitres dont nous venons de parler nous font connaître de plus près les mystérieux personnages qui offrent la clef de l'Apocalypse.

La description que le voyant nous donne de la cité qui porte le nom mystique de Babylone ne saurait présenter de difficultés. Les couleurs sous lesquelles il représente Rome, car il ne saurait s'agir d'autre chose, sont empruntées à la palette des prophètes dépeignant Tyr, Ninive et surtout Babel, la première et la dernière des grandes cités mondaines de l'Ancien Testament.

Rome apparaît sous les traits d'une femme, conformément à l'allégorie qu'emploient partout les prophètes. Par son vêtement écarlate et sa splendide parure, image de la gloire et des plaisirs de ce monde, elle fait un frappant contraste avec la femme du chap. XII, revêtue de la gloire céleste qui n'est visible qu'à la foi. Elle est en effet l'antithèse de celle-ci (et non pas, comme le veut Auberlen[1], sa dégénération : l'Eglise idéale devenant sur la terre la prostituée). La bête écarlate est évidemment la même que celle du chap. XIII. C'est à Rome, en effet, dont il a fait la capitale de son royaume, que l'Antichrist a réalisé sa pensée de fonder un empire universel, en réunissant par le moyen de la ruse et des intérêts mondains ce que le Fils de l'homme veut rassembler par la force de la vérité ; un seul troupeau sous un seul berger. C'est là qu'il inaugure le vrai paradis de ce monde.

Si la bête porte la femme, c'est que la puissance antichrétienne se fait la servante de la civilisation raffinée, orgueilleuse et voluptueuse que représente la grande cité, aussi longtemps du moins qu'elle y trouve son intérêt. La suite (vers. 16, 17 et chap. XVIII) nous fera voir que ces relations ne tarderont pas à s'altérer.

La question capitale est maintenant celle-ci : En quoi consiste le mystère de la femme et de la bête qui la porte? Le prophète n'a pas en vue la Rome historique comme telle, il n'y aurait pas là, à proprement parler, de mystère. Cependant il ne déserte pas pour cela le terrain de l'histoire. Ce que les anciennes cités universelles, Babylone en particulier, avaient tenté, Rome l'a réalisé. Elle a absorbé en elle tous les peuples, toute leur civilisation, toute leur religion. Or le dernier mot de ce mystérieux et puissant développement, c'est la révolte contre Dieu, c'est l'antichristianisme, la guerre à Dieu. Le spectacle étrange que Rome, au premier siècle, offrait aux yeux de saint Jean, l'union d'une civilisation voluptueuse et brillante et de la plus atroce cruauté, est le spectacle que Rome offrira jusqu'au bout. La fin de toute civilisation humaine comme telle, c'est-à-dire

[1] *Der Prophet Daniel und die Offenbarung Johannis*, pag. 281 (troisième édition).

d'une humanité sans Dieu, telle que le péché l'a faite, ce n'est pas un mélange de christianisme et de paganisme, un humanisme christianisé, comme on se plaît souvent à l'espérer de nos jours ; c'est l'explosion des bas instincts de notre nature, accompagnée de persécutions violentes contre les témoins importuns qui parleront encore au monde de Dieu, de justice et de sainteté. La prospérité matérielle ne produit le bonheur que pour ceux que la bonté de Dieu amène à la repentance. En dehors de là, le fruit naturel de la prospérité terrestre, c'est l'adoration de la chair. Voilà la puissance indestructible qui tout ensemble est et n'est pas, puisque ce principe fondamental de l'antichristianisme ne se développera complètement qu'aux derniers jours. Voilà le mystère sans cesse renaissant que l'œil du voyant découvre sous la brillante civilisation représentée par la femme.

Nulle part ce progrès en arrière et en bas, qui fait aboutir la civilisation de la Grèce et de Rome aux pires écarts de la barbarie orientale, qui transforme l'humanité de Japhet en la bestialité de Cham [1], n'apparaît d'une manière plus éclatante et plus terrible que chez ces hommes à qui la civilisation a fait un pouvoir sans bornes, qu'elle a placés en quelque sorte à la tête de l'humanité, chez les empereurs romains. Mystère profond ! ces hommes ont bien commencé, leurs premiers pas ont été semés de promesses. Tibère annonçait un homme d'Etat plein de sagesse. Néron, au moment de signer un arrêt de mort, aurait voulu ne pas savoir écrire. Quelle est la mystérieuse fatalité qui fait aboutir tout cela aux passions les plus brutales, aux actes les plus insensés, à cette sorte de folie, spéciale à la race des Césars, que les médecins romains croyaient avoir découverte en Caligula ? Cette fatalité, c'est la puissance même que nous voyons ici à l'œuvre. C'est elle qui, à mesure que l'homme s'élève plus haut et qu'il prétend monter au rang des dieux, le fait descendre au rang de la brute. Que Néron se plaise à s'entendre appeler en Orient Zeus, Néron-Apollon, Sauveur du monde, le peuple qui acclame la

[1] Voir le développement de cette pensée dans un autre ouvrage de Grau signalé plus haut : *Ursprünge und Ziele*, etc., pag. 194-198.

brute divinisée salue en sa personne le second Adam à son image et s'écrie à sa manière : *Ecce homo.*

Mais le triomphe de la bête semble arrêté par le coup qu'elle même s'est porté. Néron est mort. C'est la plaie mortelle dont il est parlé. (XIII, 4.) Cinq sont tombés, un *est* (celui sous lequel Jean prophétise), le septième viendra, et la durée de ce septième se prolongera peut-être longtemps. Le peu de temps qui lui est assigné (XVII, 10) occupe en réalité toute l'histoire moderne. Ce sont les temps de la fin, les derniers temps dont parle saint Jean dans sa première épître. Quiconque a étudié la prophétie est familier avec ces manières de parler qui indiquent seulement qu'entre la première et la seconde venue de Christ il ne se produira pas de révélations nouvelles. Au reste, ces temps, où nous sommes, ne présentent autre chose que les transformations diverses des forces que le voyant a vues en action. Rien de spécifiquement nouveau ne s'est manifesté au sein de l'humanité.

L'apparition de la huitième tête n'aura lieu qu'au moment où le développement politique et historique du genre humain aura rendu possible les entreprises de l'Antéchrist. C'est ce que veut dire notre texte par la mention des dix rois (ou des dix royaumes), suivant le sens du chiffre dix, qui signifie un tout organique, le plein développement de la puissance politique d'ici-bas, soumise entièrement à la domination de l'Antichrist, qui en fera à son heure son instrument contre la brillante capitale. (Vers. 16.)

Comment s'expliquer ce dernier fait? C'est que les deux grandes figures que nous avons vues momentanément associées représentent deux formes essentiellement différentes de la corruption humaine destinées à entrer tôt ou tard en conflit. La cité que figure la femme c'est le péché à son stage inférieur, si l'on peut dire ainsi, capable encore de guérison, la convoitise et la volupté charnelles. Aussi la grande ville nous est montrée sous des traits encore humains, bien que dégradés, ceux d'une prostituée.

La Bête, au contraire, c'est le péché par excellence, la révolte orgueilleuse contre Dieu. Le pouvoir niveleur et absolu

de l'Antichrist, impatient de tous les obstacles, ne pourra supporter un centre de prospérité et de puissance indépendant de lui. En détruisant la grande ville qui a répandu le sang des martyrs, il accomplira à la fois la vengeance divine et démontrera la vanité de toute gloire et de toute jouissance cherchée en dehors de Dieu.

Reste à déterminer ce que veut dire la réapparition de la Bête, la résurrection de la tête blessée à mort. (XIII, 3 et XVII, 8.) Ici nous citerons textuellement Grau, que nous ne sommes pas encore sûr d'avoir bien compris. « Le texte nous présente ici clairement comme l'Antichrist reparaissant : Néron lui-même. Nous savons les objections qu'on peut faire à cette manière de voir. Il serait aisé de se contenter d'exprimer cette pensée générale que l'Antichrist sera une personnalité de l'avenir concentrant en elle le génie et l'impiété des premiers Césars. Mais le texte nous force d'aller plus loin et d'admettre le retour, grâce à la puissance de Satan et à son efficace de mensonge, d'une personnalité historique déterminée. Nulle ne se prête mieux à ce rôle que celle de Néron; si cette personnalité est encore très peu sympathique à notre époque, il en faut seulement conclure que les temps de l'Antichrist ne sont pas encore venus. Mais comme il se trouvait après la mort de Néron bien des personnes qui souhaitaient sa réapparition, d'où la fable populaire de son retour, une renaissance du paganisme pourrait fort bien produire une réhabilitation de Néron [1]. Notre époque a bien essayé celle de Tibère! » (Pag. 925.)

C'est ainsi que notre auteur tente de résoudre la grande énigme de l'Apocalypse. Il paraît admettre que, grâce à une intervention satanique, un homme parviendra à rendre la vie à un mort et que ce mort sera Néron. Cette réapparition fournirait au monde la preuve de cette double supposition sur laquelle il a besoin d'asseoir son rêve de bonheur terrestre, que d'une part il n'y a point de monde invisible, puisque ceux qui

[1] Le fait est que Renan, après avoir tracé de Néron un tableau peu flatteur, ne peut se défendre de quelque attendrissement sur « ce pauvre jeune homme, qui était loin d'être dépourvu de tout talent, de toute honnêteté. » (*L'Antéchrist*, pag. 314.)

ont quitté ce monde-ci ne sont pas hors de la portée de nos évocations ; et que, de l'autre, la mort n'est pas invincible. Seulement, faut-il voir là un fait réel, ou bien une tromperie satanique, une illusion ? Nous n'avons pas su trouver sur ce point le fond exact de la pensée de l'auteur. Les paroles suivantes de l'introduction à son commentaire sembleraient favoriser le dernier de ces deux sens :

« Au milieu des épines de ce monde, l'humanité cherche le paradis *d'en deçà*. Et, pour y arriver, elle a besoin d'une religion qui sanctifie et consacre son péché, et il faut aussi qu'elle écarte le plus sérieux des obstacles à son rêve de félicité terrestre : la mort.... Comme l'adoration de l'homme par l'homme constitue le dernier fond du péché, le péché d'orgueil diabolique, il sera permis à Satan d'offrir à l'humanité le dernier fond de l'illusion, de la repaître de la suprême tromperie.... Tous les efforts de l'humanité seront dirigés vers ce but : vaincre la mort. Et pourquoi donc, se demandera-t-elle, y aurait-il là une impossibilité? Si l'homme est sorti de la Bête, pourquoi ne deviendrait-il pas Dieu? Le darwinisme et le spiritisme, les deux grands mensonges de notre époque, et qui pourtant l'un et l'autre ne sont que l'altération d'une grande vérité, se donnent ici la main. La Bête-homme, victorieuse de la mort, trouvera aisément créance... Ce progrès, après lequel l'humanité soupire, s'incarnera dans le grand roi devant lequel le monde fléchira le genou. Ce sera l'un des Césars dont la science contemporaine a déjà commencé la réhabilitation et dont la simple résurrection dans le domaine de l'art ne pourra nous satisfaire longtemps. » (Pag. 833 *passim*.)

C'est ici qu'une critique exigeante trouverait à s'exercer, ou plutôt il y aurait sur tout cela une bonne page de théologie biblique à écrire. Pour le dire d'un mot, il nous paraît que l'auteur recule ici les limites du pouvoir assigné à Satan bien au delà de ce que semblent autoriser les passages de l'Ecriture les plus favorables à sa thèse. Mais nous ne voulons pas sortir de notre rôle de simple rapporteur et nous reprenons la marche des événements jusqu'à la fin du livre.

Le chap. XVIII nous fait assister à la ruine de Babylone, sans

que d'ailleurs le prophète s'arrête à décrire l'événement même. Recourant à un procédé qui a sa grandeur, il se borne à mettre dans la bouche des amants de Babylone, des marchands et des rois, la pompeuse description de son luxe, où l'on pourrait, comme le fait observer l'auteur, retrouver le vivant tableau d'une capitale moderne. A la vue de ces pompes succèdent brusquement le silence et la nuit qui règnent sur les ruines de la cité maudite.

Cette fin de Babylone est le premier pas du jugement définitif qui s'avance.

Tandis que la prostituée est dépouillée et réduite à néant, la vraie épouse se prépare pour l'hymen céleste. (XIX, 1-10.) On n'attend plus que le dernier acte de ce drame grandiose : la victoire sur l'Antichrist. C'est pour cela que le ciel s'ouvre et qu'apparaît, monté sur le cheval du triomphateur, celui qui fit un jour son entrée à Jérusalem sur une plus humble monture, et que le prophète a vu (chap. VI, 1) déjà une première fois, parcourir le monde pour le soumettre par la puissance spirituelle de la prédication. Aujourd'hui, il vient pour le jugement. (Vers. 11-21.)

Comme pour la ruine de Babylone, le prophète ne nous fait voir que l'issue de la bataille ou plutôt de l'événement décisif que dépeignent d'autres portions du Nouveau Testament et qu'il a lui-même indiqué précédemment. (Chap. VI, 12-17.) Un sort particulier, tout l'opposé de celui des deux témoins (XI, 12), frappe la Bête et le faux prophète, qui sont précipités dans les tourments de la seconde mort sans avoir passé par la première.

Alors commence une ère nouvelle pour la chrétienté et pour le monde. (XX, 1-10.)

L'obstacle au plein épanouissement du salut a été l'incrédulité d'Israël, l'instrument d'élite préparé pour la conversion des peuples. Mais cette incrédulité même n'a pas été sans profit pour les gentils. (Rom. XI, 11.) L'Evangile a fait la conquête des nations païennes jusqu'au moment où l'avènement de l'Antichrist est venu démontrer que sa force créatrice au sein du monde s'épuisait. Mais, à ce moment même, la con-

version d'Israël est venue comme renouveler sa puissance vitale et dès lors inaugurer une autre ère de l'histoire de l'humanité.

Le triomphe de l'Antichrist avait abouti à la formation d'un empire universel où toutes les puissances de l'humanité, l'église et l'école, la civilisation et le droit, le commerce et l'industrie, l'art et la science étaient subordonnés à un pouvoir hostile à Dieu. Ceux qui avaient refusé de porter son joug et n'avaient pas subi le martyre s'étaient vus contraints de chercher un asile dans un pays de refuge ayant pour centre Jérusalem, devenue une grande ville, l'antithèse de Rome. (XI, 8 ; XVI, 19.)

L'Antichrist vaincu, la marche de l'histoire reprend, mais dans une direction nouvelle. La tentative de grouper les peuples en une monarchie universelle a échoué. « Le grand mensonge de l'Antichrist s'est brisé comme une bulle de savon au souffle de Christ. » (2 Thes. II, 8.) Mais de cet effort manqué il est demeuré ceci : que les nationalités particulières ont disparu ; il ne reste plus que l'humanité. Au terme de son histoire, celle-ci offre l'aspect qu'elle présentait à ses débuts. Il n'y a plus de peuples. Dès lors le pouvoir appartient naturellement à la seule organisation qui subsiste, à l'Eglise ; c'est ce que veulent dire les trônes. (XX, 4.) C'est aussi pourquoi Jérusalem est appelée (vers. 9) « le camp des saints. »

On peut comparer cette période intermédiaire entre le siècle présent et le siècle à venir aux quarante jours entre la Résurrection et l'Ascension. Les analogies que le sujet comporte jettent quelque jour sur ce que sera en ces temps l'état de l'Eglise et du monde.

La première possédera les privilèges qui ont été accordés aux disciples avant l'ascension de leur maître. Elle jouira de la présence du Ressuscité et par lui des puissances du siècle à venir. Par la *première résurrection* (XX, 5), qui embrassera tous ceux qui seront morts en Christ, l'Eglise glorifiée s'associera au triomphe de celle qui sera encore sur la terre. Toutefois, pas plus que dans la période de l'histoire évangélique dont nous avons parlé, cette présence de Christ et des

siens sur la terre ne sera un fait permanent. Ce sera plutôt un échange de relations, nécessairement intermittentes et qui demeureront inconnues au monde. Ce sera un nouveau pas en avant vers la pleine communion de Christ avec les siens et des siens entre eux. Ce sera sans doute aussi un acheminement à la glorification de la nature, à la palingénésie dont la promesse est renfermée dans Math. XXVI, 29. Le pardon des péchés commémoré dans la cène, et qui est la grâce la plus indispensable à l'Eglise d'avant la parousie, trouvera son couronnement dans le renouvellement impliqué dans la parole de l'institution qu'on vient de rappeler. C'est alors aussi que la terre en général et en particulier la Palestine verront réaliser des promesses comme Esa. XXXV, 1. On peut croire que cette modification dans la constitution physique du pays sera en rapport avec la grande commotion. (XVI, 19.)

Enfin, toutes les sphères de l'activité humaine, depuis le commerce et l'industrie jusqu'aux beaux-arts, seront mises au service de Dieu, en même temps qu'une effusion exceptionnelle de l'esprit (Joël III) viendra développer et harmoniser la vie intérieure de l'Eglise. La mort elle-même cessera d'être pour les enfants de Dieu un dépouillement douloureux, pour devenir « l'absorption de ce qui est mortel par la vie, » dont parle saint Paul. (2 Cor. V, 4.)

Tel sera le dernier temps de grâce donné au monde dont l'évangélisation, avec Israël pour instrument, marchera à pas de géants, toutefois sans que nulle contrainte soit exercée. Quiconque voudra se dérober à l'influence de la vie divine le pourra encore. Il est vrai qu'à l'inverse de ce qui se passait durant la période de l'Antichrist, où les vrais croyants devaient s'enfuir au désert, c'est-à-dire consentir à se voir repoussés de la communion sociale, ce sont les ennemis de Christ et de son règne qui se trouveront par la force des choses en dehors de la civilisation. C'est qu'après l'expérience faite, nulle tentative de restaurer le règne de l'Antichrist en fondant une civilisation sans Dieu ne sera durable ni possible, la puissance dissolvante de l'égoïsme suffisant à elle seule à s'y opposer, et la seule forme que puisse revêtir l'agglomération des ennemis de Dieu

sera celle de ces hordes nomades dont nous parle l'Ancien Testament sous le nom de Gog. (XX, 8.)

Mais ces éléments, quoique désorganisés, subsistent et ils sont à la disposition de Satan qui n'est que lié pour un temps. Son influence trouvera de nouveau l'occasion d'agir quand le temps de grâce accordé à l'humanité sera arrivé à son terme. Ces hordes confuses et sans lien vivant seront un instrument approprié à l'esprit de celui qui ne sait que nier et détruire. Elles assiégeront Jérusalem, mais cette tentative aura épuisé la force du mal. Elles succombent, et le Diable, qui a rendu dans l'économie divine les services qu'il devait rendre, va rejoindre dans le feu éternel ses anciens alliés, la Bête et le faux prophète.

A cette dernière défaite succède le jugement universel. La manifestation encore à demi voilée de la gloire de Christ, telle que la présentait le règne de mille ans, fait place au plein éclat de sa majesté (XX, 11), qui peu à peu transforme la nature elle-même. La pluie de feu qui détruit les armées de Gog et Magog est sans doute une des phases de cette transformation du monde physique. Le jugement précède le dernier acte de cette glorification de notre monde. La seconde résurrection embrasse tous ceux qui n'ont pas eu part à la première, c'est-à-dire tous ceux qui ne sont pas morts en Christ. (Vers. 12.) Cependant, au nombre de ces derniers, il s'en trouve (ceux qui ont écouté la voix de Dieu, que ce soit dans la loi de Moïse, dans la nature ou dans la conscience) qui sont prêts pour recevoir la manifestation de Christ. Leurs noms se trouvent dans le livre de vie. Les autres sont jetés dans l'étang de feu. Il ne saurait y avoir de place pour eux dans le monde nouveau que nous fait contempler une dernière vision. (XXI, 1 à XXII, 5.)

Ce monde nouveau est né dans les douleurs d'enfantement qui ont commencé avec les crises physiques que marquent les sept coupes et qui finissent dans les grands bouleversements accompagnant le jugement. Toutefois Dieu agit dans le domaine de la nature comme il fait à l'égard de l'humanité. Il épure au travers du feu, il ne détruit pas ; le monde nouveau n'est que l'ancien monde ressuscité.

Il a pour centre la nouvelle Jérusalem, non plus celle de l'histoire, ni celle du millénium, mais une cité nouvelle qui descend d'auprès de Dieu, c'est-à-dire que la perfection est atteinte ici-bas, que tout ce qui s'oppose à la manifestation de Dieu a disparu, et que la terre peut devenir la sainte demeure de Dieu avec les hommes. La description de cette ville (XXI, 9 à XXII, 5) n'est pas un hors-d'œuvre. Il fallait qu'au tableau de Babylone la prostituée répondît l'image glorieuse de la cité élue, l'épouse de l'Agneau.

Tout au reste dans la description de la ville est symbolique, ses dimensions colossales, sa forme extraordinaire, la hauteur et l'épaisseur de ses murs, les pierres précieuses qui forment les fondements ou entrent dans la structure de ses murailles, l'absence de temple, ses habitants et leurs relations avec les nations et les rois de la terre ; et ce fleuve de vie qui, à la fin de l'Apocalypse, répond au fleuve d'Eden dont nous parle la première page de l'Ancien Testament, et ces serviteurs de l'Agneau, rois et vainqueurs au sein d'un paradis où nulle tentation, nulle chute ne les menace plus.

Tel est le livre que le voyant reçoit l'ordre de garder ouvert pour l'Eglise, qui a le devoir de le sonder (XXII, 10), et par conséquent le légitime espoir de le comprendre. Ainsi l'Apocalypse se clôt sur cette assertion qui ne peut paraître étrange qu'à ceux qu'ont fourvoyé de fausses habitudes d'interprétation : qu'elle est un livre d'une utilité permanente pour l'Eglise, un livre compréhensible, c'est-à-dire nécessairement un livre pratique. Voilà, si nous voulons écouter le voyant lui-même, l'indication qu'il donne aux interprètes futurs sur la méthode à suivre pour comprendre son œuvre et pour en profiter. Et c'est bien là, remarquons-le, ce qu'ont toujours senti d'instinct les âmes simples qui persistaient à s'en édifier, en dépit des systèmes compliqués des théologiens qui semblaient parfois calculés pour en bannir toute édification. Elles ont toujours senti qu'il y avait là tout autre chose que les rêves exaltés d'une imagination surchauffée, les espérances de revanche à bref délai du sectaire, ou les malédictions et les étroitesses du judéo-chrétien irrégénéré. Sous ces images grandioses, par-

fois étranges, dont une exégèse sérieuse rend compte en appelant toute la Bible à son aide, elles ont toujours discerné, entrevu tout au moins une pensée vivante et éternelle, sainte et divine, qu'à l'exemple de Gœthe, dont nous avons reproduit la remarquable parole, elles saisissaient par le cœur sans savoir d'ordinaire la formuler d'une manière bien rigoureuse. Laissées à elles-mêmes et non pas circonvenues par une méthode d'interprétation qui se recommande, dans nos pays du moins, de la tradition, de l'habitude et de l'autorité, ces mêmes âmes simples n'auraient éprouvé que de la défiance à l'endroit du système qui prétend retrouver dans l'Apocalypse toute l'histoire profane ou ecclésiastique, et que pour cette raison on a décoré du nom de méthode historique. Bien peu historique pourtant, puisque en faisant du dernier livre du Nouveau Testament un récit anticipé des événements futurs, elle s'interdit de chercher dans ceux du temps la clef du livre ! Or ce point de vue apparaît de plus en plus insoutenable, antipathique à toute notre manière de comprendre la révélation. De plus en plus, en se familiarisant avec le contenu du livre, en l'éclairant, mais dans le vrai sens du mot, par l'histoire, on sent que la vérité est bien là où l'avait entrevue le bon sens génial de Bossuet et où l'ont mise en lumière les moyens d'investigation dont dispose la critique moderne. Ce dont le voyant est parti, c'est de ce qu'il a eu sous les yeux. Ici, comme partout, la prophétie pose le pied à terre. De là, il est vrai, elle s'élève dans le ciel, mais, comme la flèche de la cathédrale gothique, sur une base large et solide ; elle ne flotte pas dans les airs comme un aérostat au gré de tous les souffles d'interprétation.

Si l'école critique, à force de relever ce point essentiel, a méconnu l'autre élément que nous avons revendiqué précédemment et que la conscience chrétienne retrouve dans l'Apocalypse, la valeur permanente, religieuse, éternelle de ce livre, ce n'est pas une raison pour méconnaître ce qu'il y a de vrai et de fécond dans sa méthode, et on ne peut qu'être reconnaissant aux théologiens bibliques qui savent mettre cette arme au service d'une foi vivante et d'un saint respect pour les Ecritures. Telle est l'originalité, tel est le mérite de la tentative de

Grau. A-t-il réussi dans ce consciencieux effort d'accorder des exigences que nous sommes accoutumés à voir s'exclure? Toutes réserves faites sur beaucoup de points de détails, il nous semble qu'on ne saurait refuser à son livre l'éloge de constituer l'une des plus loyales et peut-être la plus énergique des tentatives faites par la théologie croyante pour sauvegarder à la fois l'intérêt historique et la valeur religieuse de l'Apocalypse.

H. NARBEL.

BULLETIN

THÉOLOGIE

H. Thiersch. — Edmond Ludlow et ses compagnons d'infortune [1].

Ludlow, l'inflexible républicain, l'un des juges du roi Charles Ier d'Angleterre, l'adversaire de l'usurpateur Cromwell, l'hôte involontaire de la ville de Vevey pendant plus de trente ans, a déjà trouvé plus d'un biographe. Macaulay parle de lui avec sympathie ; Guizot, dans ses études biographiques sur la révolution d'Angleterre, l'a jugé sévèrement. Lui-même a laissé des mémoires inachevés qui ont paru dans une traduction française (Paris, 1823, en trois volumes), par les soins de Guizot. M. Thiersch, le vénérable professeur de théologie en retraite, vient de consacrer à ce puritain régicide, à « ce caractère digne de Caton et de Brutus, » une intéressante notice présentée à la Société d'histoire de Bâle. Cet *essai* s'occupe spécialement du séjour de Ludlow et de ses compagnons d'infortune en Suisse. Outre les sources plus anciennes, l'auteur a pu mettre à contribution des renseignements encore peu connus, qui répandent un jour nouveau sur les relations du réfugié avec les gouvernants bernois et avec le clergé du pays, et sur le rôle plus ou moins actif qu'il a joué dans les événements qui précédèrent et suivirent la révolution de 1688, par la-

[1] *Edmund Ludlow und seine Unglücksgefährten als Flüchtlinge an dem gastlichen Herde der Schweiz.* Ein Vortrag von H.-W.-J. Thiersch. — Bâle, Félix Schneider, 1881, 33 pag. in-8.

quelle Guillaume d'Orange fut porté au trône de la Grande-Bretagne.

Une partie de ces renseignements sont fournis par les lettres des réfugiés anglais, que M. Alfred Stern a publiées d'après un manuscrit conservé aux archives de l'Etat de Berne. (Göttingen, 1874.) Ces lettres, datées des années 1662 à 1671, sont toutes adressées au doyen Hummel de Berne. Ce dernier avait séjourné en Angleterre avant la grande révolution, il s'était lié avec les théologiens du parti puritain, et avait conservé dès lors à ce parti toutes ses sympathies. C'est à lui surtout, et à son influence en haut lieu, que Ludlow et ses compagnons d'exil furent redevables de la protection de Leurs Excellences. Grâce à son intercession, l'intérêt religieux, le sentiment de solidarité protestante prévalut chez les chefs de l'oligarchie bernoise sur les scrupules politiques et diplomatiques. Evitant de se prononcer sur la légitimité de la procédure dont le roi Charles Ier avait été la victime, ils considéraient les républicains fugitifs comme des martyrs de la foi. Ceux-ci se rendirent dignes du droit d'asile qui leur était si généreusement accordé, donnant l'exemple d'une vie vraiment chrétienne. Sur un point, seulement, les pasteurs de Vevey crurent avoir à se plaindre d'eux : c'est que, très assidus au culte public, ils ne s'approchaient cependant jamais de la table sacrée. Appelés à rendre raison de cette abstention, ils déclarèrent se trouver empêchés de prendre la cène par le fait que la discipline en vigueur dans toutes les Eglises réformées ne s'exerçait pas dans l'Eglise de ce pays, lors même que les théologiens de Berne et de Lausanne la recommandaient expressément. L'un des pasteurs s'efforça, dans une discussion en latin, de les faire revenir de leur parti pris. Ce fut peine perdue. Les Anglais s'en tinrent strictement au précepte apostolique de 1 Cor. V, 9 et 11.

Ce que la conférence de M. Thiersch offre de plus nouveau ce sont les éclaircissements sur les relations qui ont existé entre Ludlow et Guillaume III. On savait que, après l'avènement du prince d'Orange, le vieux patriote avait subitement reparu à Londres, dans l'intention d'aller combattre en Irlande les partisans du roi déchu, mais qu'une décision du parlement demandant son arrestation le força à regagner en toute hâte son asile aux

bords du Léman. Or il résulte de notes manuscrites provenant d'un personnage bien informé [1], et insérées dans deux volumes de la bibliothèque publique de Berne (un exemplaire des Mémoires de Ludlow, édition princeps de 1699, et un précieux recueil de *Tracts respecting Ludlow*), il résulte de ces notes que c'était le roi Guillaume en personne qui avait mandé Ludlow pour le mettre à la tête de l'armée qui devait réduire l'Irlande. Le dessein du roi vint échouer contre l'opposition du parlement unanime, y compris les whigs, qui n'entendaient pas identifier leur cause avec celle des régicides de 1649. Guillaume n'osant pas résister au parlement qui venait de l'élever au trône, tout ce qu'il put faire pour le vieux général, ce fut de lui laisser le temps de vider le royaume avant que parût la proclamation ordonnant son arrestation.

A ces détails inconnus jusqu'ici M. Thiersch rattache une conjecture fort plausible touchant les mémoires de Ludlow. Ces mémoires s'arrêtent à l'an 1672, c'est-à-dire vingt-un ans avant sa mort. Guizot cherchait à expliquer la chose en disant que « oublié de tous et sans doute découragé aussi de lui-même, il (Ludlow) ne prit plus la peine de continuer le récit de sa monotone existence. » M. Thiersch, peu satisfait de cette explication, suppose que Ludlow, qui était en rapports suivis avec la Hollande et en recevait des confidences politiques de la plus haute importance, n'ignorait pas ce qui s'y tramait contre le régime des Stuarts, que même il était plus ou moins initié aux plans du taciturne Néerlandais. Dans la suite de ses mémoires il parlait sans doute de ces préparatifs, et comme ses révélations auraient répandu sur les antécédents de la révolution de 1688 un jour qui pouvait être désagréable à Guillaume III, l'éditeur arrêta la publication au IIIe volume. Le manuscrit est sans doute perdu, ce qui nous prive d'un document historique du plus haut intérêt.

[1] Le juriste Thomas Hollis, grand admirateur de Ludlow, et profondément versé dans l'histoire des révolutions anglaises. Il est mort en 1774.

Revista Agustiniana[1]

Nous avons sous les yeux le premier cahier d'une revue espagnole, que ses rédacteurs, les préposés du collège des augustins de Valladolid, nous ont fait l'honneur de nous adresser. Elle porte le titre de *Revue augustinienne, dédiée au saint évêque d'Hippone, exclusivement rédigée par des Pères augustins à l'usage des disciples du même ordre.* Son principal but est de servir d'organe historique et littéraire à l'ordre des RR. PP. augustins, en publiant des documents relatifs à cet ordre, et des travaux de divers genres, en prose et en vers, ayant pour auteurs des religieux qui en font partie. Malgré sa destination très spéciale, cette publication, à en juger par ce premier numéro, sera de nature à intéresser aussi les gens du dehors. Chaque cahier comprendra d'abord une section d'histoire, consacrée à l'histoire tant ancienne que moderne de l'ordre, à la biographie des hommes qui l'ont illustré, aux missions entreprises et dirigées par lui, etc. La bibliographie augustinienne formera une autre section, dans laquelle rentrera la publication de nombreux documents inédits, déposés et oubliés dans les archives de l'ordre et dans les bibliothèques de Madrid, de Paris, de Rome. Il y aura aussi une section « de droit régulier, » et, pour finir, une section de variétés historiques, littéraires et scientifiques.

Dans le présent numéro, nous remarquons entre autres les premiers chapitres d'une *Historica epitome* du P. Nic. Crusenius, retraçant en latin les destinées de l'ordre à partir de l'union des diverses congrégations en 1254; — un sermon inédit sur Math. XXII, 37, *de mandato amoris*, de S. Thomas de Villanueva; — un premier article sur le célèbre *Luis de Leon*, par le P. Franc. Mendez; — le commencement d'un catalogue par ordre alphabétique des auteurs augustins espagnols, portugais et américains et de leurs œuvres.

La section des variétés renferme une série de questions historiques et bibliographiques. La première de ces questions concerne le fameux apophtegme attribué à saint Augustin : *In necessariis*

[1] Valladolid, Imp. y lib. de la Viuda de Cuesta é Hijos, 1881. Chaque mois un cahier de 80 pages in-4.

unitas, in dubiis libertas, in omnibus charitas. Dans laquelle des œuvres de l'illustre Père de l'Eglise se rencontre-t-il ? « Nous doutons fort, remarquent les éditeurs, que la phrase entière soit de lui. » Quelque auteur a-t-il indiqué d'où proviennent ces paroles? Et quand a-t-on commencé à les attribuer à saint Augustin ?

Les révérends pères de Valladolid apprendront sans doute avec intérêt que cette question a été traitée et probablement résolue, il y a déjà trente ans, par un des théologiens les plus distingués de l'Allemagne, le professeur Lücke, de Göttingue († 1855). Il en a fait le sujet d'une « étude littéraire, historique et théologique, » qui a paru en 1850[1]. Comme cet opuscule ne se rencontre plus guère en librairie, et que son contenu est de nature à intéresser nos lecteurs non moins que ceux de la *Revista* augustinienne, on nous permettra de rappeler ici les principaux résultats des recherches de Lücke.

Des doutes au sujet de l'origine *augustinienne* de cette « règle d'or » s'étaient déjà manifestés plus ou moins longtemps avant la publication de l'étude du docteur allemand. Quelques-uns, entre autres Thiersch, croyaient devoir l'attribuer plutôt à *Vincent de Lérins*. Mais les droits de paternité de ce dernier ne sont pas moins contestables que ceux du grand évêque d'Hippone. Lücke, en suivant les indices fournis par un auteur hollandais du siècle dernier, est arrivé à cette conclusion que le véritable auteur de la maxime est un théologien allemand de la première moitié du XVIIe siècle, *Rupertus Meldenius*. Ce personnage, d'ailleurs fort peu connu, est l'auteur d'une *Paræneseis votiva pro pace ecclesiæ, ad theologos augustanæ confessionis*, que Lücke a fait réimprimer. C'est dans cet opuscule que l'adage en question se rencontre pour la première fois, non pas — et ceci est important à noter — comme sentence détachée, mais comme partie intégrante d'une phrase. Après avoir blâmé l'orgueil des théologiens et leur humeur querelleuse, l'auteur continue en disant : *Si nos servaremus in necessariis unitatem, in non necessariis libertatem,*

[1] *Ueber das Alter, den Verfasser, die ursprüngliche Form und den wahren Sinn dieses kirchlichen Friedensspruches.* Göttingen, 1850. XXII et 145 pages.

in utrisque caritatem, optimo certe loco essent res nostræ. C'est de là que les mots *in necessariis*, etc., ont été détachés, et, revêtus de leur forme gnomique, ils sont entrés peu à peu, avec de légères variantes, dans la circulation théologique.

On trouve déjà la maxime citée, mais sans nom d'auteur, par le théologien anglais Richard Baxter, dans la seconde moitié du XVIIe siècle. Elle servait de devise à un théologien hollandais bien connu, Hermann Witsius († 1708), qui a passé parfois pour en être le créateur, et qui la modifia d'une manière caractéristique, en associant à la *caritas* la *prudentia.* (Il ne paraît pas, cependant, qu'au commencement du XVIIIe siècle elle fût généralement connue ; autrement J.-Alph. Turrettin, à qui elle aurait dû être des plus sympathiques, n'eût certainement pas manqué d'en décorer son *Nubes testium pro moderato et pacifico de rebus theologicis judicio*, de l'an 1719.)

Qui est-ce qui, le premier, l'a attribuée à saint Augustin ? C'est ce que Lücke n'a pas pu découvrir. Il pense que cela s'est fait assez récemment. Ce qui a pu donner lieu à cette antidate, c'est un passage de l'épître de saint Augustin *ad Januarium* qui offre avec la célèbre maxime une lointaine analogie.

Ajoutons que, dans la pensée de son auteur, le *in necessariis* n'avait sans doute pas toute la portée qu'on lui prête aujourd'hui, et souvent, il faut en convenir, très abusivement. Meldenius était un partisan décidé de la *Formula concordiæ.* Or nul n'ignore que cette formule étendait considérablement le cercle des *necessaria* où doit régner l'*unitas.* Il n'en est pas moins vrai que cette devise a quelque chose de prophétique, et que, pour avoir été formulée à une époque relativement moderne, elle n'en est pas moins l'expression classique d'une antique sagesse et d'une vérité de tous les temps. N'y a-t-il, d'ailleurs, que les théologiens qui aient besoin de s'en souvenir et d'en faire leur profit ? H. V.

REVUES

Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft

Neuvième cahier, 1880.

Directeur : M. C.-E. Luthardt.

Franz Delitzsch : IX. Textes du Deutéronome qui présupposent l'existence de la « thora élohiste. » — *K.-W. Otto* : Gal. III, 20, à propos de la récente étude de M. Fricke, prof. à Leipzig. — *E. Engelhardt* : La jeunesse de Veit Dietrich. — *J. Bachmann* : Le plus ancien livre de cantiques en bas-allemand (plattdeutsch) et la première impression du cantique : « Allein Gott in der Höh' sei Ehr'. » — *Franz Schnedermann* : Kant et Schiller. — *Ernest Wyneken* : Un darwinisme éthique est-il concevable ?

Dixième cahier.

Franz Delitzsch : X. L'origine du Deutéronome. — *J.-Ch. Reimpell* : La parabole de l'économe infidèle. Luc XVI. — *Victor Schultze* : Les prétendues fioles de sang des catacombes de Rome. — *A. Freybe* : Les scènes historiques de l'Ancien Testament dans l'épopée anglo-saxonne. — *Rodolph Bendixen* : Le réveil de l'intérêt pour Thomas d'Aquin. — *O. Zöckler* : Luther et la réformation, et leur représentation par les arts plastiques.

Onzième cahier.

Franz Delitzsch : XI. Le code du Deutéronome (chap. XII-XXVI). — *Klostermann* : Un point obscur dans le jugement que l'apôtre Paul porte sur lui-même (1 Cor. IX, 15 sq.). — *Schmidt* (pasteur dans la Bavière) : La poésie dans l'épître de saint Jacques. — *Luthardt* : L'estimation morale de la vocation, « Beruf, » étudiée dans son développement historique. — *F. Nielsen* (à Copenhague) : L'Eglise catholique romaine et la question sociale.

Douzième cahier.

Franz Delitzsch : XII. La « loi de sainteté » (Lév. XVII-XXVI). — *Franz Schnedermann* : De la métaphysique biblique. — *P. Hübener* : Le temps et l'espace dans le règne de Dieu. — *Luthard* : Le peintre Lucas Kranach. — *F. Nielsen* : L'Eglise catholique romaine et la question sociale. II.

Zeitschrift des deutschen Palæstina-Vereins

Directeur : M. H. Guthe.

Volume III, deuxième et troisième cahiers, 1880.

Nouvelles de la Société allemande pour l'exploration de la Palestine. — *Albert Socin* : Rapport sur les publications faites en 1879 dans le domaine de la palestinologie. — *Schick* : La montagne des Francs

(Dj-el-fureidis), avec deux planches. — *F.-A. Klein* (ancien pasteur des communautés protestantes arabes de Nazareth et de Jérusalem, aujourd'hui à Sigmaringen ; le même qui a découvert la stèle de Mésa) : Communications sur la vie, les mœurs et les coutumes des fellahs de la Palestine. — Le baron *von Alten* (à Montreux) : La cité de David, l'étang de Salomon et les tombeaux des Rois à Jérusalem. — *J. Gildemeister* (à Bonn) : Les prétendus tombeaux des Ghassanides au nord de Jérusalem. — Annonces bibliographiques.

Quatrième cahier.

Nouvelles de la Société. — *Klaiber* (Göppingen) : Sion, la cité de David et de l'Acra (premier article). — *C. Schick* : Dans quelle partie du désert emmenait-on le bouc chargé des péchés du peuple ? — *M. Steinschneider* (Berlin) : Contributions à la palestinologie d'après des sources juives modernes. — *K. Furrer* (Zurich) : Supplément à l'article de M. Schick sur les « laures » et couvents du désert de Juda (voir le premier cahier). — Bulletin bibliographique. — Correspondances de Jérusalem (de MM. Schick et de Münchhausen). — Supplément : Réclamation de M. Sepp, de Munich, et réplique de M. Gildemeister (voir tome II, quatrième cahier).

Theologische Studien und Kritiken

Directeurs : MM. Köstlin et Riehm.

Premier cahier, 1881.

Dorner : La philosophie pessimiste de Hartmann. — *Erhardt* : Les vues des réformateurs en matière d'économie politique. — *Waitz* : Jean VII, 22-24. — *Kawerau* : Cinq lettres datées de l'époque de la mort de Luther. — Bulletin.

Jahrbücher für protestantische Theologie

Rédacteurs : MM. Hase, Lipsius, Pfleiderer et Schrader.

Premier cahier, 1881.

Karl Siegfried : Théologie et sciences naturelles. Coup d'œil sur l'histoire de leurs relations (d'après Zöckler). — *Hasenclever* : Les monuments de l'antiquité chrétienne envisagés comme témoins de la doctrine et de la vie de l'Eglise. — *J. Dräseke* : L'épître d'Origène à Grégoire de Néocésarée. — *Karl Benrath* : Le « Sommaire de la sainte Ecriture. » Etude historique et littéraire. — *G. Studer* : Etudes critiques sur le texte d'Esaïe (troisième article). — *R.-A. Lipsius* : Notes supplémentaires sur la légende du roi Abgare d'Edesse.

LA VIE ÉTERNELLE DE L'HOMME

Il y a quelque temps que je cherchais ici même[1] à montrer, dans l'autorité dont s'accompagne le sentiment de l'*obligation morale*, un fait de vie qui dominerait dans l'individu les manifestations changeantes du devoir historique. Je crus alors avoir reconnu, dans cette autorité si spéciale, l'activité d'une vie personnelle non encore développée, mais dont la soumission solliciterait cependant notre obéissance, parce que nous serions obligés d'y reconnaître notre être normal lui-même. Il me sembla y reconnaître la présence en nous de cet ἔσω ἄνθρωπος dont parle si couramment l'apôtre Paul.

Aujourd'hui je désire reprendre l'étude de cet élément central de notre moi, pour voir s'il n'y aurait pas lieu à constater dans ce qui, au sein de l'homme actuel, subsiste ainsi au-dessus des manifestations successives de son existence historique, ce qui serait au point de départ du sentiment que nous possédons tous d'une vie éternelle.

Ce qui m'engage à entreprendre cette recherche, c'est le désir de préciser jusqu'à quel point et dans quelles limites on aurait raison de nier la doctrine de l'immortalité de l'âme, ainsi que le font si hautement, au nom de la vérité évangélique elle-même, les partisans de ce qu'on a appelé « l'immortalité conditionnelle. »

En annonçant ici, dernièrement[2], la traduction française du livre de M. E. White, *La vie en Christ*, je me suis borné à attirer l'attention sur la convenance qu'il y aurait à distinguer,

[1] Numéros de janvier, mars et mai 1879, trois études sur *la Conscience*. Numéro de mai 1880.

avec l'apôtre, entre ce qui demeure la vie même de l'être humain, et les activités historiques soit du corps, soit de l'âme, soit de l'esprit dans l'homme actuel, ces activités demeurant à nos yeux des manifestations spéciales de cette vie. Mon but était de faire voir que cette distinction permet de nier l'immortalité essentielle de l'*âme*, sans se rendre par là même coupable de cette affirmation aussi opposée aux données de la conscience qu'au témoignage des Ecritures, que l'homme lui-même serait mortel du fait de ses origines[1].

Depuis lors, il semble que le mouvement d'idées dont il est question tende à prendre chez nous de l'importance; et puisqu'on a cru devoir substituer, pour notre public français, à l'affirmation religieuse à laquelle s'était arrêté l'auteur anglais : « qu'il n'y a pour l'homme de vie qu'en Christ, » la négation d'une doctrine philosophique aussi considérable que celle de « l'immortalité de l'âme, » il importe certainement de définir avec soin ce qu'on entend répudier dans cette doctrine.

Le fait est que la doctrine de l'immortalité de l'âme contient deux assertions très distinctes. La première constitue, si je puis m'exprimer ainsi, une affirmation négative, qu'on ne saurait accuser aucun des coryphées de « l'immortalité conditionnelle » de songer seulement à mettre en question. C'est la protestation que tout homme non prévenu sent s'élever en soi contre l'idée qu'il mourrait tout entier à la mort de son corps. Chacun sait que ce qu'on entend affirmer la plupart du temps en pro-

[1] Je donnai là au mot d'âme, on le voit, un sens que ce mot ne possède pas dans le langage de l'école, mais que je crois être celui que lui attribue le Nouveau Testament, et tout spécialement notre « docteur » à nous « gentils, » je veux dire l'apôtre Paul. Depuis Maine de Biran, on se borne à distinguer entre l'*âme*, par où on entend l'homme considéré comme être conscient ou non conscient, et le *moi*, expression qu'on réserve pour désigner l'homme conscient. Tout en me conformant à cet usage, je me servirai de ces deux mots pour exprimer ce qui n'est pour moi que la manifestation actuelle de l'être humain, cet être lui-même précédant et dominant cette manifestation. Chacun peut voir quelle est l'importance d'une semblable pensée, en particulier pour les doctrines qui ont trait au péché et à la rédemption, lesquelles dès lors ne concerneraient que des faits essentiellement historiques. C'est là du reste un sujet qui demanderait à être traité pour lui-même.

fessant « la foi » à l'immortalité de l'âme (car on fait en cela plus et autre chose que de maintenir ce qui ne serait qu'une simple opinion), c'est qu'il y a dans l'homme une vie qui est supérieure à la seule vie du corps et qui survit à celle-ci. Loin de jamais vouloir nous opposer à une semblable affirmation, notre devoir est de tout faire pour maintenir et, au besoin, pour réveiller l'expérience dont elle découle ; et cela non dans le seul intérêt d'un dogme philosophique, mais, ce qui est bien plus décisif, dans l'intérêt de la morale elle-même.

Il en est tout autrement dès que cette même affirmation serait présentée comme une formule dogmatique concernant la nature essentielle de l'âme humaine. A ce point de vue, rien de plus nécessaire que de faire voir l'inanité de ce qui statuerait ainsi, à l'endroit de l'âme, c'est-à-dire à l'égard d'une entité sur laquelle on est loin d'être au clair, ce qui, dans le fond, n'est que la négation de la mort, c'est-à-dire d'un fait qui lui aussi demanderait à être exactement défini.

Avec tout cela, il ne saurait suffire de rejeter sans autre cette formule de « l'immortalité de l'âme; » il la faut remplacer. Or il semble qu'à cet égard nous n'ayons eu jusqu'ici à choisir qu'entre deux propositions.

La première, c'était que l'âme humaine (par où l'on entendait en général le principe invisible de la vie personnelle dans l'homme actuel) a été créée *immortelle;* en sorte que, même dans son état présent d'égarement et de souillure, cette âme demeurerait irrévocablement impérissable. Il en résultait que l'œuvre du salut n'était plus qu'un accident dans l'histoire de cette âme. Jésus-Christ ne faisait autre chose que d'apporter la béatitude à une vie déjà essentiellement et définitivement éternelle.

En face de cette doctrine se plaçait celle dans laquelle cette même âme aurait été originairement *mortelle*. Dans cette idée, cependant, le Sauveur donnerait à l'homme une vie que l'homme n'avait pas attendue; en vue de laquelle rien jusque-là n'avait préparé cet homme, parce qu'il n'avait pas été formé pour cette vie-là. En vertu d'une action non divine, mais violente et magique, le Christ viendrait non pas sauver mais tout d'abord dé-

truire l'homme historique ; non pas ramener cet homme à Dieu en commençant par le ramener à lui-même[1]; non pas le ressusciter, c'est-à-dire le rendre à la vie qui avait été la sienne; non pas le régénérer, mais bien substituer à l'homme actuel un homme entièrement nouveau, en en faisant ainsi non pas un homme autre, mais un autre homme.

Il n'est pas nécessaire de montrer ce qui, dans ces deux assertions, froissait également et la logique du penseur et l'expérience du croyant.

Tel était surtout le cas pour cette tradition surnaturaliste qui reposait tout entière sur l'idée, non que l'homme actuel est devenu étranger à Dieu dans sa volonté réfléchie, mais que la nature même de cet homme, que son être inconscient est arrivé à être la négation de la nature divine. C'était bien là, dans le fond, un pur dualisme. Si une semblable doctrine n'enseignait pas expressément, elle n'en impliquait pas moins nécessairement la pensée de deux êtres, de deux natures, de deux principes de vie diamétralement opposés l'un à l'autre et également impérissables. Pour ne parler que du fait moral, cette doctrine aboutissait à admettre deux lois de vie, deux principes de volonté contraires l'un à l'autre et pourtant l'un et l'autre immuables.

Quant au rapport à établir entre ces deux ordres de faits, soit dans le passé, soit quant à l'avenir, on se contentait à cet égard d'opinions traditionnelles en désaccord avec la foi dont on faisait du reste profession.

Aussi bien doit-on formuler cette troisième proposition : que l'être humain est essentiellement capable et susceptible d'une vie éternelle, bien que, par suite de l'incident historique du péché, il en soit actuellement réduit à ne pouvoir faire usage de cette capacité. C'est dire que l'homme, après avoir été créé pour atteindre à la vie éternelle, se trouve à cette heure

[1] Voyez Luc XV, 17 et 32. En général l'Evangile fait voir, dans « le paradis de Dieu, » — c'est-à-dire dans ce qui avait été la demeure primitive de l'homme, — comme une première étape sur le chemin du retour de l'homme vers le ciel lui-même. Comparez Luc XXIII, 43 avec Jean XX, 17. Voyez aussi Luc XVI, 22 et suivants.

non pas incapable de posséder cette vie, mais entièrement inhabile à s'en saisir de lui-même et à lui seul. Telle est la thèse que je veux essayer d'établir dans ces pages.

Du reste, c'est à dessein que je viens de substituer les mots d'*être humain* et de *vie éternelle* à ceux d'*âme* et d'*immortalité*. En faisant ici usage du mot *âme*, je risquerais de limiter la question. L'*âme*, en effet, est pour moi une expression essentiellement historique[1]. L'âme humaine est ce qui anime l'être humain dans son existence actuelle. Or, c'est pour cet être lui-même et non pour ce qui ne serait que son âme, que j'entreprends de revendiquer et la capacité actuelle et la prise de possession éventuelle d'une vie immuable dont cette âme ne saurait à cette heure que ressentir le besoin. Quant au mot d'*immortalité*, il substituerait à ce qui est un fait positif de conscience ce qui ne serait dans le fond que la négation d'une idée abstraite.

En fait de méthode, je n'aborderai pas cette question de la vie éternelle exclusivement, ni même tout premièrement, au point de vue des expériences de la foi. Me souvenant que l'Evangile lui-même entend « se justifier à toute conscience d'homme[2], » j'essayerai de prendre mon point de départ dans un fait de conscience universelle. Pour cela, je m'appliquerai à établir :

Premièrement, que l'homme a conscience d'être capable d'une vie éternelle, et :

Secondement, qu'une vie semblable est réellement inaugurée sous nos yeux, dans cet homme, par l'acte religieux de la foi.

I

La possibilité d'une vie éternelle pour l'être humain prouvée par la conscience que l'homme possède actuellement de sa vie.

Avant de montrer que l'homme actuel aurait conscience de sa vie comme d'un fait capable de devenir une vie éternelle, il semble qu'il faille tout d'abord définir ce qu'on doit entendre

[1] Comparez Jean XV, 13 avec VI, 51, sur ce sens du mot ψυχή dans la bouche de Jésus. — [2] 2 Cor. IV, 2.

par une vie semblable, et par conséquent qu'il faille avant tout avoir défini ce mot de *vie*.

Ici cependant nous sommes arrêtés. On ne saurait, dit-on, vouloir *définir* la vie ! Cela est vrai. Aussi ne chercherai-je pas à définir la vie en soi, mais uniquement à caractériser cette manifestation de vie qui s'appelle la vie spéciale de l'être humain.

Remarquons, en effet, que ce mot de *vie* a deux significations. Il désigne ou bien le phénomène vital extérieur, — fait successif, historique, et librement accessible à notre observation, — ou bien le principe caché dont ce phénomène n'est qu'une manifestation. C'est de la vie dans ce dernier sens que le croyant affirme que c'est là le secret de Dieu, tandis que le philosophe se contentera de dire que c'est un fait interdit à notre analyse.

Quant à la manifestation de ce principe de vie, elle est aussi vaste qu'elle est diverse. On peut y faire rentrer, sous le nom de la vie de la nature, tous ces phénomènes que caractérise pour nous le fait du mouvement, depuis le mouvement soit des corps célestes eux-mêmes, soit de la lumière dont ils sont pour nous la source, mouvement dont la rapidité confond la pensée, jusqu'à ces combinaisons chimiques insensibles dont la lenteur, dans les corps inorganiques qui nous entourent, échappe à notre observation ; depuis le mouvement passif de la plante jusqu'au mouvement purement volontaire de l'animal, et, plus haut encore, jusqu'au mouvement délibéré de l'être conscient de lui-même.

Tout cela, cependant, n'est qu'un côté, et que le moindre côté, de la manifestation de la vie. C'en est le côté visible. L'expression invisible de la vie est tout autrement vaste et tout autrement importante. Tandis que notre œil nous met en face des phénomènes vitaux extérieurs, notre conscience de nous-même est l'organe par lequel nous percevons ce que nous avons appelé l'expression invisible de la vie. La conscience de nous-même, en effet, nous place, elle aussi, devant des faits dans lesquels nous sommes forcés de reconnaître le résultat d'un principe de vie qui, là encore, demeure pour nous aussi positif qu'il est incompréhensible. L'ensemble de ces faits, c'est

le monde de nos affections les plus profondes ; c'est plus encore, c'est, au-dessus de ces affections, l'action mystérieuse qui en sollicite la liberté.

Evidemment nous avons là, devant nous, deux ordres de manifestations de vie qu'il importe de distinguer. Les unes sont visibles. Leur ensemble constitue ce à quoi on a donné le nom de la vie de la nature. Les autres sont invisibles. Dans beaucoup de cas nous les voyons précéder et occasionner les manifestations visibles. C'est même la manière dont elles trahissent leur activité qui nous fait distinguer entre ce que nous appelons des *corps* et ce que nous désignons comme des *êtres*. En effet, si cette vie invisible semble avoir pour *objets* aussi bien les corps que les êtres, elle apparaît, dans ces derniers, comme un fait *subjectif ;* ce qui veut dire que tandis qu'elle ne se manifeste dans les corps que par ses résultats, c'est-à-dire que par ce qui ne serait qu'une *loi* ou qu'une *force*, dans les êtres elle apparaît sous la forme d'une *activité* qui leur demeure propre.

Ce que nous disons là est cependant si loin de constituer une définition de la vie elle-même que c'est bien plutôt l'aveu de notre impuissance à en donner aucune, puisque cela revient à dire que nous ne saurions apprécier la vie que par ce qui en demeure une manifestation plus ou moins partielle, soit pour nos sens, soit pour notre conscience de nous-même. Précisément à cause de cela, cependant, il est essentiel de nous faire une idée aussi juste que possible de ces différents faits de vie considérés comme des manifestations, c'est-à-dire de bien discerner le rapport qui les relierait au principe caché dont ils émanent.

A cet égard, la première question sera celle-ci : ces manifestations, tant les visibles que les invisibles, sont-elles toutes l'expression infiniment variée d'un seul et même principe de vie, ou bien représenteraient-elles des vies distinctes et spéciales ? Dans le premier cas, c'est du grand fait de la vie que nous devons avant tout nous préoccuper. Dans le second, nous pourrons nous contenter d'étudier celle de ces manifestations de vie à l'égard de laquelle il pourrait être question d'une vie éternelle.

Ainsi que cela ressort des deux grands faits du panthéisme et du polythéisme, c'est là une alternative qui s'est présentée de bonne heure à la pensée humaine. L'homme, en effet, a toujours cru à la réalité du principe caché de la vie. Seulement, tant qu'il s'est borné à n'en saisir que la seule manifestation extérieure, ce principe lui est apparu comme résidant hors de lui, comme étranger par conséquent à ce qui aurait été l'expérience directe de sa propre personne. La vie arrive même à être pour l'homme comme un objet de terreur ; en sorte que nous voyons l'humanité, laissée à elle-même, débuter tout entière par s'incliner en tremblant devant son mystère.

Peu à peu, cependant, à mesure que l'homme parvient à distinguer au dedans de lui-même l'expression d'une vie plus merveilleuse encore que celle qui l'entoure, il ne met plus si haut cette vie extérieure qui l'avait tout d'abord ébloui. Bientôt même, cessant d'adorer dans la vie de la nature un fait mystérieux et implacable, il va jusqu'à entreprendre de se l'assujettir. C'est bien là, par exemple, qu'il faut chercher l'explication de ce grand fait historique qui émouvait si profondément notre enfance, de ce fait qui est comme l'aurore de la civilisation progressive de notre race, du fait d'une poignée d'hommes libres conquérant les grandes et puissantes nations dont le panthéisme oriental avait fait des troupeaux d'esclaves.

La Grèce, en effet, en fixant sa pensée sur les manifestations de la vie invisible au dedans de l'homme, avait été amenée à personnifier la beauté, afin de la pouvoir adorer de plus près ; puis Rome en était venue à donner des traits humains aux génies protecteurs de la famille, ainsi qu'aux gardiens de la cité, des droits qui la fondent et des vertus qui la maintiennent. Et si les dieux de ces hommes libres étaient ainsi des hommes, c'est que c'était en eux-mêmes que leurs adorateurs avaient saisi ce qui était pour eux la plus auguste et la plus accessible des manifestations de la vie, l'idéal de la beauté, la loi de la liberté et la majesté de la justice.

Un jour vient cependant où l'humanité s'arrête sur cette voie. Ce qui la fait hésiter, ce qui va lui faire renier ses dieux, c'est la crainte de la mort. Devant la mort, aussitôt que se sont

calmées les passions qui l'avaient d'abord fait braver, la pensée humaine s'est sentie glacée d'épouvante. Elle s'est avouée vaincue. Avec cela, elle a protesté au nom de la réalité de la vie. Et parce que cette pensée ne pouvait en appeler au Dieu vivant qu'elle ignorait encore, elle voulut du moins, avant de se résigner au silence, jeter ce cri de révolte contre la mort, ce grand et noble cri que les siècles n'ont pu étouffer et que le monde n'oubliera jamais, cette proclamation de l'*immortalité de l'âme*, qui demeure le titre de noblesse et l'héritage sacré du paganisme antique.

Avec cela, ce même homme, qui avait ainsi trouvé en lui-même l'idéal qu'il donnait à adorer à son cœur, ce même homme se sent mourir ainsi que meurt sous ses yeux l'animal; il ne dure même pas ce que dure autour de lui cette nature inintelligente et insensible dont il s'était montré le vainqueur. Aussi la foi qu'il avait mise en lui-même chancelle et s'écroule, et bientôt le vieux panthéisme revient couvrir de son limon stérile les images délaissées des dieux une fois si vivants du polythéisme.

C'est ainsi que lassée, désenchantée, l'humanité en était revenue à son point de départ. C'est ainsi que se voyant, en dépit de ses efforts, condamné finalement à mourir, l'homme, découragé, s'était mis à livrer son âme aux biens passagers des sens; en sorte que, n'eût été que Celui dont nous portons le nom vint dans ce moment révéler au monde la certitude de la vie éternelle, les plus hautes aspirations de l'âme humaine eussent été oubliées sur la terre, et nous en serions encore à cette heure à nous demander la signification de ce dernier mot de la sagesse antique lorsqu'elle proclamait en mourant l'immortalité de l'âme. Oui, c'est un fait historique. N'eût été le Christ, l'humanité, comme l'animal mortellement blessé, n'aurait regagné son gîte que pour y périr. Aussi, sachons le dire, ne pas rendre grâces à ce Sauveur de l'homme n'est pas seulement faire preuve d'ignorance, ce qui serait déjà impardonnable en face de faits semblables, c'est plus que cela, c'est faire preuve d'ingratitude.

Du reste, il serait facile de montrer dans ce qu'on nomme

l'histoire du christianisme une marche parallèle à celle que nous venons de rappeler. Contentons-nous de mentionner ces doctrines de l'*évolution de la vie*, dont le flot envahit toujours plus notre tradition chrétienne, doctrines qui rappellent certainement non pas le panthéisme naïf et enthousiaste des origines, mais le panthéisme fatigué et honteux de la décadence.

En effet, si, par ce mot d'*évolution*, on veut simplement désigner cette espèce de gradation qui apparaît d'une façon plus ou moins marquée dans la série des formes vivantes dont nous sommes entourés, c'est là une observation de faits qui ne concerne que le naturaliste ou l'historien. Autre chose est la pensée que toutes ces manifestations de la vie, et même les invisibles aussi bien que les visibles, seraient l'expression d'un seul et même principe de vie, les différences qui les caractérisent provenant uniquement des milieux ou des circonstances dans lesquelles ces expressions de vie se produiraient à chaque fois.

Ce qui s'opposera toujours à cette pensée, ne fût-ce qu'au point de vue des faits eux-mêmes, c'est l'absence de tout passage positivement et dûment constaté de l'une à l'autre de ces différentes formes de vie. C'est encore la persistance des types dans les corps inorganiques et celle des espèces dans les corps organisés. Quant aux manifestations invisibles de la vie, pour peu qu'on retienne le sentiment de la liberté, l'esprit se refuse absolument à confondre la vie elle-même avec ce qui ne serait qu'une pure énergie, comme il se refuse à admettre un fait quelconque d'activité déterminée en dehors de la volonté libre, personnelle et responsable de l'être conscient lui-même.

C'est bien aussi pour cela que, sauf dans des cas exceptionnels de défaillance, la pensée humaine a toujours éprouvé le besoin de *personnifier* tout ce qui était pour elle le principe soit d'une force, soit d'une activité, en commençant par ce qu'on a appelé « les forces » de la nature. Aussi aurions-nous tort de voir là dedans, comme le fait le positivisme, le symptôme d'une faiblesse enfantine de cette pensée. Si cette tendance apparaît en effet assez généralement aux débuts de l'histoire des sociétés, c'est qu'elle est alors l'expression naïve, mais naturelle, des besoins profonds qu'avaient laissés dans l'âme humaine des

rapports relativement récents avec la Personnalité absolue. Tout comme nous voyons chaque jour la pensée de l'enfant ne se détourner que peu à peu des sommets lumineux qu'éclaire encore pour elle, sur les plus hautes questions de la vie, comme un dernier rayon de la présence de cette Personnalité ; tout comme cette pensée enfantine ne semble descendre qu'à regret jusqu'au terre à terre des étroits horizons, de même nous ne devrons pas nous étonner de voir l'enfance de l'humanité nous présenter, sinon la vérité, du moins le vif sentiment des divines origines de la vie de l'être humain.

N'oublions pas que le progrès dans le sens de la vie historique est loin d'être toujours et nécessairement un progrès du côté de la vie absolue. En tout cas, sachons voir que l'affaiblissement du sentiment du fait personnel marche toujours de pair avec l'affaiblissement des fortes et mâles vertus; et que l'abandon de la foi à la réalité de l'*être personnel* pour une croyance aveugle et inféconde à la seule existence du *fait* est toujours, dans l'histoire de la pensée humaine, un symptôme de décadence. N'est-ce pas à la suite des longs despotismes, ces fléaux dévastateurs de la liberté de la pensée, que nous voyons, grâce à l'effroi que l'effort et la responsabilité sont arrivés à inspirer aux âmes découragées, le culte passif de la vie remplacer peu à peu le service actif et intelligent du vivant? Je n'en veux qu'un seul exemple ; il est éclatant et mémorable. C'est bien l'écrasement auquel le joug avilissant des brahmanes avait réduit les nobles tribus patriarcales des Aryens du Pendjaub, qui seul explique la réaction panthéistique du bouddhisme[1]. Et de tout temps, et encore à cette heure, n'est-ce pas, dans le monde de la pensée, la lassitude des luttes stériles du dogmatisme qui risquera de nous faire quitter la foi vivante

[1] Ce qui se passe de nos jours au sein du bouddhisme des Indes montre, du reste, d'une manière frappante, jusqu'à quel point cette « réaction » est provisoire, et comment, dès que la pensée religieuse se réveille, elle aboutit nécessairement (aussi longtemps que dure l'ignorance du Dieu sauveur, du Dieu qui se révèle) au déisme pur, et par conséquent à l'enthousiasme religieux. Voyez dans la *Revue des Deux-Mondes* du 15 septembre 1880 l'article si remarquable de M. le comte Goblet d'Aviella sur le Brahmah Somaj.

et active au Dieu personnel, pour la contemplation vague, indolente et inféconde de ce qu'on se contenterait d'appeler ou la Providence ou même seulement la divinité, substituant ainsi la force toujours disponible d'un Dieu indifférent, à la grâce active et dévouée de Celui qui est venu « chercher et sauver ce qui était perdu ? »

Mais si la préoccupation exclusive du principe mystérieux de la vie menace, en détournant l'âme de la foi au vivant, de lui faire perdre ainsi le sentiment des devoirs actifs et des responsabilités personnelles, il est une autre erreur directement opposée à celle-là. C'est celle par laquelle, parce qu'on aurait mis entièrement de côté la pensée de ce fait mystérieux qui précède la manifestation de la vie, l'attention se concentrerait exclusivement sur cette dernière. On en viendrait alors à confondre telles ou telles activités ou manifestations spéciales de la vie avec la vie elle-même. C'est ainsi que prend naissance, non seulement cet orgueil naïf par lequel l'homme individuel se fait le centre de l'univers et voit en lui-même l'expression aussi bien que l'objet suprême de la vie, mais ce culte de la vertu pour elle-même, cette « foi » à une morale indépendante de la volonté vivante et personnelle qui seule peut en sanctionner et en justifier l'autorité. C'est bien à cette tendance que, dans la sphère religieuse, répond et le scrupule du dévot et l'orgueil du pharisien. A cela se rattacherait encore, dans les faits de la pensée, la préoccupation de la *vérité* en dehors des *réalités* dont cette vérité ne serait jamais que l'expression, préoccupation qui aboutit à la froideur étroite et repoussante du dogmatisme intellectuel. Enfin, c'est encore cette même erreur qui, suivant ce qu'on serait arrivé à regarder comme les seules véritables manifestations de la vie, pourrait aboutir, elle aussi, au matérialisme des faits sensibles et à la recherche exclusive des jouissances extérieures.

Si ces observations sont justes, il en résulte que nous ne devons entendre par *vie*, ni le principe universel de toutes les manifestations de vie, ni telle ou telle de ces manifestations considérée en elle-même et abstraction faite de son principe. Ce qu'il faut faire ici, c'est d'abord distinguer entre l'existence

passive des corps et la vie active des êtres libres. La première n'est qu'un résultat; la seconde possède actuellement une existence propre. Du moment où nous devons mettre de côté la pensée du fait général de la vie, c'est donc à la vie active des êtres libres que nous devons limiter notre étude. Or le seul exemple que nous possédions de cette vie active, c'est celle qui est commune à l'homme et à l'animal. Les doctrines qui ont actuellement cours à ce sujet nous forcent à entrer ici dans quelques détails sur la différence essentielle entre ces deux formes de la vie active.

Ce qui empêche de les confondre, ce sont surtout deux faits, lesquels sont spéciaux à la seule vie de l'homme; nous voulons parler du fait de la liberté, et, plus encore, du fait que l'homme seul a conscience de la vie personnelle de son moi.

Au premier abord, il semble sans doute que la liberté existe aussi bien dans l'animal que chez l'homme. La liberté de l'animal, cependant, ne portant que sur les mouvements et sur les réactions de l'organisme, n'impliquera jamais d'autre sentiment que celui des *mobiles* immédiats de l'action. Chez l'homme, au contraire, se montre une liberté qui, parce qu'elle dérive de la conscience réfléchie des *motifs* eux-mêmes, présidera non seulement aux mouvements du corps, mais, ce qui est tout autre chose, aux décisions de la volonté personnelle elle-même. Or notre pensée se refusera toujours, ici aussi, à concevoir un passage, quelque insensible qu'on le fasse, de l'une de ces libertés à l'autre, et surtout de la vie d'un être qui ne possède que le sentiment de l'existence de son organisme, à celle de l'être qui aurait de plus la conscience de son moi lui-même, et par conséquent celle des droits et des responsabilités qu'entraîne avec elle une conscience semblable.

Mais si c'est surtout la conscience de soi-même qui met ainsi une différence essentielle entre la vie de l'homme et celle de l'animal, il est nécessaire de définir de plus près cette conscience.

La première chose pour cela est de constater que l'homme a conscience de sa vie comme d'un fait qui subsiste à part des manifestations extérieures dont ce fait serait la source. Il

ressent cette vie, au dedans de lui, comme une énergie dont toute son activité personnelle ne serait pour lui que l'expression. Cela revient à dire que l'homme, tout en voyant dans l'existence de son être personnel un fait qui en précède l'activité, est cependant forcé de ne juger de la vie de son être que par la nature de cette activité. Il distingue donc en lui les deux faits de sa vie et de son existence. L'animal, lui, ne les distingue pas.

On nous demandera peut-être ce qui nous donne le droit de cette dernière affirmation, puisque ce qui correspondrait dans l'animal à notre conscience de nous-mêmes demeure nécessairement inaccessible à notre observation. Cela est vrai. Néanmoins nous avons sous les yeux, chez l'animal, les manifestations d'une vie que nous possédons également. Or c'est la manière dont l'animal se comporte dans cette vie-là qui nous donne le droit, en nous fondant sur notre propre expérience, d'affirmer que l'animal ne possède pas, comme nous, cette conscience de soi-même qui place l'homme en face et au-dessus des impressions momentanées de son existence historique ; qu'il n'a que le sentiment direct de ces impressions. Aussi bien ce qui le caractérise à nos yeux est-ce précisément le fait que loin de jamais pouvoir, comme l'homme, dominer ces impressions, il en est toujours et nécessairement dominé.

On objectera à cela les marques évidentes, chez l'animal, de cette activité de l'*imagination* qui semble bien en effet être indépendante des sensations du moment. On se demandera si le chien qui pleure son maître ou qui attend impatiemment son retour, qui, bien que pressé par la faim, s'abstient de toucher à la nourriture qu'on lui aurait interdite, on se demandera si cet animal n'apparaît pas alors sous l'empire d'impressions étrangères et même opposées à ce qui serait sa sensation du moment. N'y a-t-il pas là, chez lui, le résultat de cette résolution raisonnée et consciente de ses motifs qui présuppose nécessairement une conscience de soi ? Ces faits, ainsi que tant d'autres du même genre, ne semblent-ils pas nous faire voir, dans l'animal, une vie bien réellement supérieure à ce qui ne serait qu'une pure impressionnabilité ? Ne nous le mon-

trent-ils pas réfléchissant devant lui-même les sensations passagères de son existence historique ?

Non seulement, cependant, il y aura lieu à se demander si tout cela ne reviendrait pas au simple fait d'une impression plus forte se substituant sous nos yeux à une impression affaiblie ou déjà plus faiblement ressentie, mais même en admettant (ce qui semble difficile à nier) le fait d'une activité propre de l'animal à l'endroit de l'impression, il resterait la question de savoir si, dans cette activité, l'animal serait conscient de ses *motifs*, ou s'il ne l'est pas bien plutôt uniquement de ses *mobiles*.

On dira peut-être encore qu'il y a pourtant chez les animaux des faits évidents de mémoire et de prévision. Cela est indubitable. Tandis que chez l'homme, cependant, la mémoire est une activité par laquelle il a conscience de lui-même dans le passé, comme la prévision une activité par laquelle il se concevrait, se saisirait lui-même dans un temps à venir [1], ce qui semble être un acte de mémoire ou de prévision dans l'animal, ne sera jamais que le résultat direct d'une impression produite dans le moment actuel. L'oiseau né au printemps dans la volière s'agitera lorsque, l'automne venu, les oiseaux de son espèce se prépareront à émigrer. Le rongeur solitaire amassera dans sa cage, à l'approche de son premier hiver, des provisions dont il n'aura que faire. Il est inutile de multiplier les exemples. C'est là ce fait, si général dans la vie des animaux, auquel on a donné le nom d'*instinct*, parce qu'on a compris que l'animal agit alors sans se rendre compte des motifs de son action ; que, comme nous avons déjà eu l'occasion de le répéter, il en réfléchit devant lui-même non pas le motif, mais bien uniquement le mobile, lequel est contenu tout entier dans la perception d'une sensation présente. Si, par exemple, le chien « se souvient » des coups ou des bienfaits, ce ne sera jamais

[1] Ce sont précisément ces deux ordres de faits, et tout spécialement ceux de la mémoire, qui permettent de constater dans l'homme une vie réellement indépendante de l'existence dans le temps. Voyez le travail sur la conscience dont il a été question plus haut. (*Revue* de janvier 1879, page 33 et suivantes.)

que grâce à la présence de celui dont il avait enduré les uns ou reçu les autres, ou que parce qu'il se retrouverait dans les lieux ou dans les circonstances dans lesquelles ces faits s'étaient passés.

L'important sera toujours d'avoir discerné l'objet spécial de l'activité imaginative et chez l'homme et dans l'animal. Chez l'homme, cette activité n'étant jamais séparée de la conscience qu'il a de lui-même, le rend capable de ressentir son moi dans une sphère entièrement étrangère aux impressions du moment actuel [1]. Dans l'animal, au contraire, l'imagination porte directement sur cette impression elle-même. Ce qui le prouve, c'est qu'en détruisant par exemple l'organe de l'odorat dans le chien, on enlèvera du même coup à cet animal tout ce qui rattachait son « imagination » soit à la présence soit au souvenir de son maître. Rien de plus frappant, sous ce rapport, que la coïncidence qui existe, chez les mammifères, entre les phases de l'affection si dévouée, si « impersonnelle » de la mère pour ses petits, et celles du fait purement physique et si « personnel » de la sécrétion du lait chez cette mère.

Dire que le chien « pense à son maître » ne signifiera jamais que cet animal « songerait, » d'une façon abstraite, soit à la personne de son maître, soit au bonheur que lui a ravi le départ de celui-ci. Ce que nous voyons devant nous, c'est un animal ressentant passivement, et par là même très vivement, l'interruption de sensations qui lui sont d'autant plus nécessaires qu'elles sont chez lui purement instinctives. Chez l'animal, c'est toujours la sensation qui produit la « mémoire ; » chez l'homme, il se peut faire que la mémoire reproduise et même produise la sensation.

Ces faits suffiront pour nous faire saisir la différence entre la conscience que l'homme a de sa vie comme d'une vie personnelle, et le sentiment que possède l'animal de ce qui n'est que son existence individuelle. Cette différence consiste précisément en ceci : qu'à côté de l'impression changeante de son

[1] Il s'agit ici de l'activité de l'imagination, et non de l'expression que l'homme donnerait au résultat de cette activité. Cette dernière ne sera jamais indépendante des sensations de la vie successive.

existence successive, impression qu'il possède en commun avec l'animal, l'homme a encore, de plus que celui-ci, l'expérience de son être comme d'un fait subsistant en dehors de toute impression de ce genre. De là — ce qui ne saurait se dire de l'animal — le fait qu'il pourra toujours être question pour l'homme d'une vie capable de devenir indépendante du temps, c'est-à-dire de devenir une vie éternelle.

En effet, une vie éternelle peut se définir *une vie qui demeure en possession de son présent*. Il est évident qu'il n'y a pas même lieu de parler d'une vie semblable pour un être dont la vie consisterait tout entière en une existence dans le temps. Un tel être sera si loin de jamais pouvoir toucher au présent de façon à s'y maintenir, qu'il n'y touchera même pas du tout ; puisqu'à chaque fois qu'il s'approcherait du moment présent, ce moment, cessant par là même d'être pour lui le futur, deviendrait aussitôt à ses yeux le passé.

La vie éternelle, ou la vie immuable, sera au contraire librement accessible à l'être qui, tout en se rattachant incidemment, par son activité, à l'existence dans le temps, posséderait néanmoins au dedans de lui des impressions étrangères et supérieures à cette existence-là. Or c'est bien là le cas pour l'homme actuel ; et c'est ce qui constitue la manifestation en lui d'un principe de vie capable de devenir une vie immuable, c'est ce qui fait de l'homme un être capable de cette vie-là.

Non pas sans doute qu'il ait actuellement une conscience directe de la vie dont il s'agit. Mais c'est ce que l'on peut aussi dire à l'égard de son *être* lui-même. Là, déjà, l'homme ne saisira jamais son être tel qu'il est en lui-même, et en dehors de l'activité momentanée de cet être. C'est ainsi, par exemple, que chez lui la conscience de sa liberté ne sera que la conscience de sa libre activité dans tel ou tel cas de sa vie actuelle. De même, sa conscience morale ne sera que le jugement qu'il sera amené à porter sur la valeur morale, non pas de son être lui-même, mais de telle ou telle de ses actions historiques. Le croyant affirme que c'est à Dieu seul qu'il appartient de voir et de juger l'homme tel qu'il est en lui-même ; en sorte que chacun n'arriverait à se juger d'un juge-

ment définitif qu'en tant qu'il se serait placé, à l'égard de lui-même, au point de vue qui est celui de Dieu[1]. Tous nous savons que, laissé à ses lumières, l'homme actuel demeure à ses propres yeux une énigme.

Et il n'aura même pas une vue claire, ne fût-ce que de son idéal. En effet, il ne trouve pas présent au dedans de lui ce qui serait l'idéal de son être. Il n'arrive jamais à le discerner qu'en partie, que par voie d'induction, et qu'en partant des sollicitations auxquelles le soumettrait à chaque fois le sentiment instinctif de cet idéal. Et même cette « loi, » qui n'est ainsi dans le fond que l'expérience indirecte à laquelle le soumet le pressentiment intérieur de son être normal, cette loi elle-même lui apparaîtra toujours comme un fait extérieur à son moi actuel, parfois comme un fait étranger et même contraire à son existence présente. En avoir su discerner les mandats équivaudra si peu à avoir saisi la vie même de son moi, que le plus souvent ce sera pour lui avoir entrevu les limites imposées à la libre activité de cette vie.

Malgré cela, cette loi, ou cet idéal, est si bien pour l'homme l'expression normale de son être lui-même, que l'expérience qu'il en a suffit pour l'empêcher de jamais pouvoir regarder son existence actuelle comme ce qui serait réellement sa véritable vie.

Mais nous n'avons pas à parler ici de cette révélation de lui-même qui résulterait pour l'homme du sentiment qu'il possède de l'obligation morale. Nous devons nous en tenir à la conscience qu'il a non pas autant de la loi que de l'existence de son être. Cela seul suffit cependant pour nous donner le droit de dire qu'à mesure que l'homme fait l'expérience de son existence actuelle, cette existence, par cela seul qu'elle est passagère, lui apparaît toujours plus comme « indigne de lui. »

Et il ne faudrait pas voir là dedans le résultat de l'influence du christianisme. Si l'Evangile vient sans doute nous donner les raisons de ce fait ; si, en transportant cette expérience dans la sphère morale, il vient la susciter chez ceux-là mêmes qui

[1] Comp. 1 Cor. IV, 4.

n'ont jamais réfléchi sur le caractère anormal de leur existence présente, nulle part cette expérience de la vanité de la vie actuelle n'est exprimée avec plus de force que chez les sages du paganisme lui-même[1].

Or le fait seul que l'homme est ainsi forcé de voir dans son existence historique une vie indigne de lui suffit à prouver que, par sa nature elle-même, il est capable d'une vie immuable. Sans doute, il a de cette vie-là une expérience beaucoup moins directe que celle qu'il possède de son existence dans le temps. Cette vie immuable lui apparaît même hors de son atteinte. Ce n'est bien pour lui, à mieux prendre, qu'une « lumière » qui l'éclairerait de loin[2]. C'est comme un but qui lui serait proposé. Ce n'est pas la possession actuelle d'un principe de vie résidant déjà définitivement au centre de sa volonté, et dont il n'aurait plus qu'à réfléchir activement les énergies.

Malgré cela, ce sentiment parfois seulement négatif de la vie

[1] On ne saurait protester assez haut contre cette idée que le paganisme, et en particulier que le paganisme hellénique, ait été une période de jeunesse, de joie et de santé pour notre race. C'est là une légende byzantine qui, accueillie d'abord par les humanistes du XVe siècle, a été remise en honneur de nos jours, en dernier lieu par des poètes tels que Schiller, Chénier, Byron et de Musset. Il suffit cependant d'une connaissance superficielle des littératures grecque et latine pour nous faire, non pas « regretter le temps où le ciel, sur la terre, marchait et respirait dans un peuple de dieux, » mais bien pour nous faire nous féliciter de ne plus vivre au sein de cette désespérance à laquelle avait abouti une humanité qui, avec toute son intelligence, ses grâces et sa puissance, en était arrivée au dernier point du dégoût de la vie et du découragement; une humanité qui ne connaissait plus d'autre droit que la force, d'autres biens que les biens matériels, et d'autre consolation dans ses maux que l'ivresse des sens. Et les païens se rendaient fort bien compte de cet état de choses. On a pu dire de Sophocle, pour ne nommer que lui, qu'il en remontrerait à bien des théologiens actuels sur le fait de la culpabilité, de la condamnation et de la réconciliation de l'homme. Voir, entre autres, le *Logos spermaticos* de Spiess.

[2] Jean I, 14. C'est cette *lumière* qui, après avoir été voilée aux yeux de l'homme *charnel* par le péché, ne lui est de nouveau révélée tout d'abord que comme une *loi* pour l'homme *psychique*, jusqu'à ce que, présentée en Jésus-Christ aux hommes *spirituels* comme un fait personnel, elle devienne pour ces derniers un *principe de vie*.

immuable s'impose d'une façon si positive à la conscience que l'homme a de lui-même, que cela seul suffit pour nous faire voir en cet homme un être capable de la possession et de l'épanouissement de cette vie-là. Dans le fait, il la ressent déjà comme un fait de vie personnelle qui subsisterait devant lui indépendamment des impressions changeantes de son existence passagère. Il sent que rien, dans la conscience qu'il a de lui-même, ne s'opposerait à ce qu'il arrivât à posséder cette vie immuable. Il sent que cette conscience pourrait, en se détachant de la conscience de son existence passagère, devenir celle d'un fait définitif et permanent. Sa nature, telle qu'il la ressent, n'exclut nullement la pensée de son moi « parvenu à la perfection. » Bien au contraire, c'est la conscience qu'il a de lui-même qui suscite en lui toujours de nouveau l'image d'un état dans lequel il n'y aurait plus lieu pour lui à opposer à son présent un idéal à venir. Il n'y a rien en lui, par conséquent, qui rende impossible la pensée d'une existence supérieure à la vanité du temps et dégagée des limitations de l'espace; rien qui interdise à sa pensée l'image d'un état où son être, tout en développant encore la puissance et les limites de son activité, ne serait plus susceptible d'aucun changement essentiel dans la forme de sa vie.

Si ces affirmations reposent sur des faits réels, nous avons le droit, ne fût-ce qu'en partant de la conscience que l'homme possède actuellement de lui-même, de statuer pour l'être humain la *possibilité* d'une vie immuable, c'est-à-dire d'une vie essentiellement et réellement éternelle.

II

La vie éternelle inaugurée dans l'homme par l'acte religieux de la foi.

Jusqu'ici je me suis borné à constater, dans la conscience que le moi humain possède de lui-même, celle du fait qui demeurerait éventuellement pour cet être le point de départ d'une vie éternelle. Il me reste à examiner la question de l'inauguration positive de cette vie dans son existence actuelle.

Il semblerait sans doute qu'on pût dire ici qu'avoir conscience d'une chose c'est l'avoir vue, que ce n'est pas encore la posséder. Ce mot, cependant, ne saurait s'appliquer à la conscience de soi-même, laquelle n'est pas la vue d'un objet distinct du sujet qui voit, et subsistant indépendamment de ce sujet. Ce qu'il faut se contenter de dire, c'est que cette conscience de soi, qui implique de la sorte la capacité actuelle d'une vie immuable, est la vue d'un fait personnel qui, s'il est vivant, n'est cependant pas encore en pleine possession de l'activité de sa vie. C'est donc la vue de ce qui n'est encore qu'un germe de vie. C'est, pour l'homme actuel, l'expérience d'une pure capacité, d'une simple faculté. Avec cela, cette vue nous donne pourtant le droit de poser cette question : L'homme parviendra-t-il réellement à développer l'activité positive de cette vie; et, si tel est le cas, comment y parviendra-t-il ?

Avant tout, cependant, puisqu'il est question de savoir comment l'homme arriverait à la possession réelle de ce dont il a déjà conscience, il est indispensable d'appuyer ici sur cette distinction qu'on perd souvent de vue, entre la *réalité* positive, et ce qui ne serait que la *vérité*, c'est-à-dire que l'image intelligible ou l'idée de la réalité.

Cela est d'autant plus nécessaire que la réalité dont il s'agit ici est celle de la vie essentielle de l'être. A cet égard, le mot de Descartes : « Je pense, donc je suis, » parce qu'il est généralement compris dans ce sens, non pas que la réalité de l'être *se révèle* tout d'abord dans l'acte de la pensée, mais que cet acte *constitue* à lui seul cette réalité, ce mot est devenu le point de départ et comme le drapeau du *dogmatisme*. Il est vrai qu'on lui a opposé, dans l'*idéalisme*, une doctrine qui place la réalité de l'être non pas dans l'action de penser, mais dans ce qui est ou le résultat ou l'objet de cette action, c'est-à-dire dans le simple fait de l'image intelligible ou de l'idée. Cela est loin cependant de constituer un progrès. Si le dogmatisme ne remonte pas assez haut dans son analyse, il renferme du moins, dans sa définition de l'être, le fait d'une action vivante, le fait de l'activité par laquelle le sujet pense. L'idéalisme, lui, place la réalité de l'être dans ce qui n'est qu'un simple fait. Aussi voit-on le

dogmatisme — ou, comme on le nomme plus communément dans la sphère religieuse, le *rationalisme* — s'allier, chez ceux qui le professent, avec le déploiement de l'activité personnelle, et, par conséquent, avec le sentiment de la liberté et de la responsabilité qu'entraîne cette activité ; tandis que l'idéalisme, parce qu'il ne conçoit l'existence de l'être que comme un simple fait, non seulement risquera toujours de voir apparaître à ses côtés cette triste doctrine du fait sensible qui s'appelle le matérialisme, mais qu'il n'aura rien à opposer au flot envahissant du déterminisme lui-même.

Ce qu'il faut avoir compris, c'est que l'être humain existe, non seulement avant l'idée [1], mais encore avant toute activité consciente quelconque. La seule chose qui coexiste réellement avec cet être, c'est ce qui précède l'action consciente ; c'est la volonté considérée en dehors de son objet. C'est donc la pente déterminée de la volonté ; c'est le goût avant son objet ; c'est la pure et nue affection personnelle.

Tel étant le cas, cependant, on a le droit d'affirmer deux choses : la première, que la vie personnelle de l'homme est déjà contenue tout entière dans son affection comme dans son germe ; et la seconde, que la volonté consciente et délibérée par laquelle l'homme arriverait à affirmer expressément son affection sera, de la part de cet homme, la prise de possession de la vie personnelle de son être. Il découle de là que, pour l'homme, avoir conscience de sa vie éternelle sera avoir conscience de son être sinon comme désirant positivement un objet éternel, du moins comme y aspirant, ne fût-ce que par une affection personnelle encore instinctive. Qui dit affection personnelle, cependant, dit ce qui ne peut être satisfait que par cet objet spécial qui se nomme un être personnel. Cela étant, l'homme ne saurait faire acte de vie éternelle qu'en fixant son affection sur le seul être personnel qui soit essentiellement éternel. Or cet être, c'est Dieu ; et dans le monde actuel, qui est le monde des sens, l'acte moral qui a Dieu pour objet est ce qu'on appelle un acte de *foi religieuse*.

Envisagée de la sorte, la question de la vie éternelle, on le

[1] Λόγου δ' ἀρχὴ οὐ λόγος ἀλλά τι κρεῖττον. (*Aristote.*)

voit, n'est pas autant une question de dogmatique ou de philosophie qu'une question de vie morale. Je dis plus, c'est une question qui concerne cette activité morale consciente de son mobile, à laquelle on donne le nom d'une activité de morale religieuse. Pour définir cette question, il faudra donc partir, non seulement de l'existence d'une vie morale capable de cette activité-là, mais de la réalité positive de l'objet de cette activité. Il faudra partir de la possibilité d'un rapport de la volonté personnelle de l'homme avec la volonté personnelle de ce Dieu « qui seul possède l'immortalité. » Or, si nous n'avons pas le droit de dire de l'homme qu'il a déjà inauguré ce rapport, nous devons cependant soutenir que tout en lui l'y pousse, que déjà à cette heure l'âme humaine a soif d'immortalité, et que la grande question demeure pour cette âme celle de savoir comment elle pourrait arriver à « saisir la vie éternelle [1]. »

La première chose à constater à cet égard, c'est que cela ne pourra jamais avoir lieu d'une façon « magique, » par ce que l'on entend généralement comme un *miracle*. Non seulement la vie elle-même précédera toujours nécessairement ce qui sera l'activité de la vie, mais, comme tout ce qui se développe dans le temps, la vie actuelle de l'homme ne saurait rien présenter dans son histoire de subit ou d'abrupt, rien qui ne soit la conséquence nécessaire de ce qui aurait précédé. Avec cela, si c'est ainsi par degré que l'homme se rapprocherait lui-même du but qui est le sien, il pourra, avant qu'il ait seulement discerné ce but, en avoir déjà été rapproché sans le savoir. C'est ce qui aura eu lieu, par exemple, à chaque fois qu'il aurait ressenti la vanité de son existence actuelle. A mesure que, fût-ce même malgré lui, il se serait détaché de ce qui n'est pas éternel, à mesure que, dans un degré quelconque, il serait arrivé à s'affectionner aux choses invisibles plus qu'aux visibles, il se sera par cela seul associé à cet ardent désir de délivrance qui, nous dit l'apôtre, possède les créatures assujetties à la vanité.

Tout ici, sans doute, dépendra, pour chaque homme, de la manière dont il se serait tout d'abord comporté à l'endroit de sa conscience de lui-même. Aussi longtemps qu'il n'aurait pas,

[1] 1 Tim. VI, 12.

grâce à cette conscience, discerné la vanité de sa vie présente, rien ne soulèverait seulement devant lui la pensée de la vie éternelle. La conscience de soi-même se confondant alors pour lui avec celle des seuls besoins de son existence historique, il ne saurait évidemment imaginer pour lui-même autre chose dans l'avenir qu'une satisfaction plus complète et mieux entendue de ces besoins. Vu la nature même de ces besoins, cependant, cet homme ne pourrait se faire l'idée d'aucun avenir dont sa pensée pût seulement supporter la prolongation indéfinie. Tout ce sur quoi il pourrait donc arrêter cette pensée, ce serait sur l'idée générale d'une survivance de son être, après que la dissolution de son corps aurait interrompu le cours de ses perceptions actuelles.

C'est bien aussi à cela que se réduit ce à quoi nous avons cru pouvoir donner le nom de la *foi* à l'immortalité de l'âme. C'est là ce dont devront nécessairement se contenter ceux qui ne seraient pas arrivés à reconnaître en eux-mêmes, sous la forme d'une affection non satisfaite, ce qui déjà à cette heure est en eux comme la pierre d'attente d'un fait de vie réellement indépendant de leur existence dans le temps.

Il en est tout autrement de l'homme qui aurait apprécié la conscience qu'il a de son être, sinon comme celle d'un fait positivement permanent, du moins comme celle d'une activité morale, ou d'un amour personnel non encore satisfait. Chez un tel homme aurait commencé à apparaître, à l'endroit de la vie éternelle, cette « faim et cette soif » de l'âme qui est le point de départ de toute recherche destinée à aboutir. Or, puisque c'est grâce à ce qui est ainsi en lui comme un instinct de vie immuable qu'un tel homme a déjà apprécié la vanité de son existence actuelle, ce dont il ambitionnera maintenant l'épanouissement constitue déjà ce qu'il y a de plus intime et de plus normal dans son être. Il n'aspirera donc pas à cette vie comme à quelque chose qui serait étranger à sa nature elle-même, comme à quelque chose de *surnaturel* dans le sens que l'on donne trop souvent à ce mot lorsqu'on en fait l'équivalent de magique et de contre nature. Il y aspirera, bien au con-

traire, comme à ce qu'il y a de plus conforme à la vraie loi de sa vie. Il fera même plus que d'y aspirer. Il attendra cet épanouissement de vie éternelle comme peut seul l'attendre un être qui par sa nature elle-même se sent destiné à réaliser cette vie, et qui par conséquent se sait capable et d'en accepter en soi et d'en développer soi-même les énergies.

Avec cela, ne fût-ce qu'en raison de la façon purement instinctive dont il a encore conscience de cette vie immuable, ce même homme demeurera absolument inhabile à s'en mettre à lui seul et par lui-même en possession. Tout ce à quoi il pourra atteindre, ce sera à déplorer qu'elle ne se trahisse encore en lui que par une protestation instinctive contre la vanité de son existence présente. Il ne pourra aller plus loin ! L'objet auquel aspire en lui cette vie lui demeure si bien voilé qu'il n'a d'autre nom pour ce qui seul satisferait ainsi au besoin le plus foncier de son être que celui du « dieu inconnu. »

Ce ne sera donc pas chez l'homme une vue ; ce ne sera jamais qu'une aspiration lointaine et confuse. Capable de désirer la lumière et la force de sa vie immuable, il ne saurait en vouloir positivement l'activité elle-même, puisque sa volonté positive et réfléchie est précisément ce qui en lui se détourne de l'objet spécial de cette vie. Foncièrement impuissant à détacher cette volonté de ce qui est passager, il ne saurait, à l'égard de cette vie immuable, aller au delà d'une aspiration réelle mais inféconde. Bien qu'il ressente en lui-même comme un besoin négatif des puissances de cette vie, ce qui en constitue l'activité est si loin d'être déjà la loi positive de sa volonté, qu'il se sent incapable ne fût-ce que d'en réaliser par la pensée le complet épanouissement.

Si cet épanouissement doit avoir lieu en lui, il faudra donc qu'il se produise indépendamment de tout ce qui serait une résolution propre, et, par conséquent, en dehors de ce qui résulterait d'une vue claire de sa pensée. Il faudra que la volonté délibérée que présuppose l'activité de cette vie lui soit non pas sans doute imposée, mais cependant transmise d'une façon directe. Il faudra, si l'on peut ainsi dire, que cette acti-

vité lui arrive toute faite [1]. Or il n'est pour cela qu'un moyen. C'est que cet homme soit mis en demeure de s'approprier cette activité déjà formulée devant lui par une volonté dont l'énergie serait semblable à celle de sa propre volonté, mais dont la direction serait demeurée normale. Pour cela, il faudra que cette nouvelle volonté lui soit présentée de façon à ce qu'il puisse en faire la sienne propre, ou à ce qu'il puisse « épouser » cette volonté.

On demandera peut-être ici de quel droit je fais intervenir une volonté autre que celle de l'homme dans une étude qui professe s'en tenir à la seule expérience de la conscience de soi. N'est-ce pas là, dira-t-on, mêler des expériences purement individuelles à des faits d'expérience universelle?

Nous devons d'autant moins négliger une semblable objection, qu'elle a été formulée par une voix aussi considérable que celle de M. Renouvier, dans l'article si bienveillant et si honorable que lui a inspiré l'étude sur « la conscience » à laquelle il a été fait allusion plus haut [2].

La seule réponse à cette objection, c'est que l'existence de la volonté extérieure dont il s'agit résulte aussi directement, et plus clairement encore, de la conscience que j'ai de moi-même, que l'existence de ma propre volonté, puisque je trouve en moi celle-ci sollicitée par celle-là. Je ne puis d'ailleurs m'empêcher de me demander si cette objection n'aurait pas sa source dans l'influence d'un passé dans lequel une autorité religieuse uniquement extérieure aurait joué un rôle tel, que l'idée même de religion serait demeurée intimement liée à celle d'une soumission aveugle, ce qui dès lors rendrait, en effet, cette idée-là absolument incompatible avec tout ce qui ressortit à la liberté de la pensée. Il est de fait que cette séparation essentielle entre la vérité religieuse et la vérité philosophique n'est guères alléguée là où il n'y a ni caste de prêtres ni livres sacrés réservés à cette caste. Je ne veux

[1] Ce sont là des faits déjà entrevus par les sages du paganisme ; je n'en veux pour preuve que ce mot de *Platon : ἀρετὴ ἂν εἴη οὔτε φύσει οὔτε διδακτόν, ἀλλὰ θείᾳ μοίρᾳ παραγιγνομένη.*

[2] Voir *Critique religieuse*, numéro de janvier 1880.

pour exemple de ce que j'avance que les Grecs [1], et déjà que les Juifs eux-mêmes avant l'avènement de la synagogue [2]. A cette heure encore cette objection reste sans valeur pour ceux qui, ayant de bonne heure été mis en face de l'Evangile lui-même, se sont habitués à regarder la foi religieuse comme l'acte en même temps et le plus profond et le plus libre dont l'âme humaine soit capable ; parce qu'ils avaient commencé par regarder les faits de la conscience comme les seuls faits d'observation positive qui eussent une valeur absolue. En fait d'hommes de cette sorte les anciens calvinistes français me viennent tout d'abord à la pensée. Comme il n'y avait pour eux qu'une seule vérité, laquelle se résumait tout entière dans la connaissance du « Véritable [3], » il n'y avait non plus qu'un seul chemin pour atteindre à cette vérité, savoir l'expérience que chacun doit à sa conscience de lui-même. Croire fût-ce même au Dieu de sainteté et d'amour sur toute autre autorité que celle-là, c'eût été pour ces hommes plus qu'une erreur, c'eût été une faute et même la faute la plus grave qui se pût commettre en ce genre ; c'eût été avoir négligé la majesté de sa propre loi, pour abdiquer sa liberté devant une autorité extérieure.

Revenant au sujet spécial de ces pages, je dirai donc que pour que ma volonté transporte son action délibérée dans l'élément de vie immuable dont je ne possède au dedans de moi que l'impression instinctive, il faudra que j'aie été prévenu.

[1] Τῆς ἄνω ὁδοῦ ἀεὶ ἐξόμεθα·... ἵνα καὶ ἡμῖν αὐτοῖς φίλοι ὦμεν καὶ τοῖς θεοῖς. (*Platon.*)

[2] Cette remarque s'appuierait au besoin sur la seule lecture du Nouveau Testament lui-même. C'est ainsi que dans Jean VII, 15 (comparez l'ironie contenue du mot de Jésus lui-même, III, 10), comme dans Act. IV, 13, se montre à nu l'orgueil intolérable des prêtres et des docteurs de la loi dans l'Israël d'alors. (Voy. les vers. 47-52.) Le mot de Festus à Paul, au contraire (Act. XVI, 24), dans lequel les vérités religieuses qu'annonce l'apôtre sont regardées comme la preuve d'un « grand savoir, » ce mot nous fait voir quel était sous ce rapport le point de vue du paganisme d'alors, paganisme tout imbu, chez les Romains d'éducation, de la pensée grecque.

[3] 1 Jean V, 20.

Ayant fait l'expérience d'une volonté dont l'action a atteint mon être personnel lui-même, et dont l'autorité, dès que je m'y soumets, est pour moi absolue, je suis forcé de dire que supposer que l'homme puisse ne pas être prévenu, équivaudrait à admettre que l'auteur de l'être humain eût pu, dans cet être, délaisser sa propre œuvre. C'est donc non pas une idée traditionnelle de Dieu, ni un sentiment gratuit et individuel à l'égard de Dieu, non ! c'est cette expérience positive qui se nomme la foi en Dieu, je ne dirai pas qui me permet de dire, mais je dirai qui me force à dire qu'à l'aspiration, qu'au désir de l'homme devra répondre, à un moment donné, une action autre que la sienne ; action dont l'homme sera l'objet, et qui sera telle qu'il la subirait tout en demeurant lui-même, ce qui signifie qu'il lui sera loisible ou de s'y associer librement ou d'en repousser les sollicitations. Pour cela, nous l'avons dit, il faudra que la volonté qui viendrait ainsi rencontrer celle de l'homme soit elle-même réellement et foncièrement humaine. Bien plus, puisque cette volonté devrait remplacer celle qui agit actuellement dans l'homme, il faudra qu'elle concorde avec cet élément de vie qui, bien que n'étant encore dans l'âme humaine qu'un pur instinct, n'en occupe pas moins dans cette âme la place normative et centrale. Il faudra de plus que cette volonté-là, tout en étant de même nature que la volonté de l'homme, ait cependant, à la différence de cette dernière, pleinement saisi l'objet éternel dont la possession constitue seule, pour une volonté humaine, la possession de la vie éternelle.

Quant au mode d'action de cette volonté rédemptrice, il devra être tel qu'elle vienne non dominer ou assujettir le moi humain, mais se l'attacher librement. Sans doute aussi, grâce au fait que ce serait là une volonté réellement humaine, sa seule présence, son seul contact, si je puis ainsi dire, suffira déjà pour réveiller dans l'homme l'écho profond d'une sympathie instinctive, en lui faisant ainsi faire l'expérience indirecte du rapport qui constitue la vie même de cette volonté.

Sans doute, par ces derniers mots, nous touchons à des faits spéciaux, nous devrions peut-être dire à des faits exceptionnels.

Aussi bien, au lieu de continuer à analyser une expérience universelle, devrons-nous dès maintenant nous borner à retracer l'histoire de ce retour de l'âme humaine à son Auteur qui s'appelle l'acte religieux de la foi, et qui constitue le retour de cette âme à ses propres origines. C'est ainsi que l'étude de la conscience que l'homme possède de lui-même nous aura ramenés aux faits dont témoigne l'Evangile. Or ce à quoi nous aurait conduits notre fidélité à notre propre conscience de nous-mêmes, constituera toujours un devoir dont l'accomplissement ne saurait nous être ni interdit ni légitimement reproché. On a pu remarquer d'ailleurs jusqu'à quel point ce que nous avons eu à constater d'après les seules données de la conscience s'accorde avec ce que l'Ecriture professe sur l'homme. Je me borne ici à rappeler la position dépendante et secondaire qu'elle assigne à ses origines historiques, ainsi que la manière dont elle montre l'âme humaine privée à cette heure de sa vie véritable, tandis que, dès que cette vie y a débuté, elle nous fait voir cette âme occupant, à l'égard de Dieu lui-même, la position réceptive et expectante de l'épouse à l'endroit de son époux.

Quant à cette apparition au sein de notre race de la seule volonté humaine qui ait jamais été réellement normale, parce que seule elle a été toute à Dieu, c'est bien là cette personnalité humaine qui est venue rencontrer l'homme malheureux et égaré ; qui est descendue jusqu'à lui pour le rendre à sa vie, en lui révélant le Dieu qu'il cherchait vainement à connaître parce qu'il n'avait jamais encore osé l'aimer. C'est l'apparition du « Fils de l'homme, » c'est-à-dire de l'homme normal, du seul homme vraiment digne de ce nom. C'est ce *Christ-homme* de l'Evangile [1], en qui ses disciples ont, dès les premiers jours, salué « Celui qui devait venir au monde. »

On comprend maintenant comment, soit à cause de la nature des faits qu'il annonce, soit en raison du côté spécial de notre être auquel il s'adresse, « l'Evangile » de ce Christ vient solliciter de notre part ce qui est avant tout un acte moral. Tant que nous-même ici n'avons eu qu'à définir la capacité de l'âme humaine pour la vie éternelle, nous avons pu nous

[1] 1 Tim. II, 5.

en tenir à l'analyse d'un fait psychologigue. En abordant le sujet de l'acquisition de cette vie par l'homme actuel, nous entrons en revanche dans le domaine de la liberté. Dès lors il nous faudra laisser l'examen de la seule conscience de soi, pour l'étude des mobiles de la volonté tels que nous les fait ressentir notre conscience morale.

Telle est bien aussi, en effet, la marche que l'âme humaine suivra toujours dans sa recherche de la vie éternelle. L'existence passagère dont l'homme arrive à se détacher renferme en effet les péchés qu'il a commis. Aussi ne s'en détache-t-il pas uniquement comme d'une existence vaine ; il s'en détourne encore comme d'une existence coupable. Arrêtons-nous un instant devant ce fait.

S'il est un trait qui caractérise l'homme actuel comme agent moral, c'est celui d'une volonté foncièrement insoumise à sa loi ; c'est le péché de la volonté. Or c'est là une affirmation si paradoxale qu'elle ne saurait avoir sa source que dans l'expérience du fait qu'elle énonce, en sorte qu'à elle seule elle suffit à prouver la réalité de ce fait.

Cependant, si telle est la conscience que l'homme a de sa volonté, il a de plus la conscience de ce fait que cet esclavage d'une volonté incapable de vouloir ce qu'elle est cependant forcée de ressentir comme sa loi, n'en saurait être l'état originaire et normal. Cela revient à dire que l'homme actuel a la conscience que son péché implique ce qui chez lui serait une déréliction de ses origines ; qu'il a, par conséquent, la conscience de la nécessité pour lui de « revenir à lui-même. »

Tel étant le cas cependant, il sent clairement que, pour que ce retour ait lieu, il ne suffirait pas qu'il apprît « que ses péchés lui sont pardonnés. » Il faut encore que la loi même de sa volonté soit changée. C'est la vue de cette dernière nécessité, à laquelle rien ne répond dans les pouvoirs dont il dispose, qui fait éclater chez l'homme la crise douloureuse et tragique du *repentir ;* crise qui serait mortelle pour l'âme si elle n'aboutissait à la prise de possession par cette âme de la vie éternelle elle-même. Ce repentir implique, en effet, de la part de l'homme, le sacrifice de sa vie actuelle, ce que Jésus

appelait « la perte volontaire de son âme dans ce monde. » Il faut que la conscience que l'homme avait eue jusque-là de lui-même soit entièrement changée. Il faut qu'il cesse d'avoir conscience de lui-même comme faisant partie du monde de la vanité et du péché. Il faut que déjà ici-bas il se sente ressortissant réellement au monde de la vie immuable, au monde normal, saint et éternel ; à ce monde qui, dans un sens tout spécial, s'appellera maintenant pour lui le royaume éternel de Dieu.

Dire que la conscience que l'homme a de lui-même doive être changée, c'est avoir dit que l'homme doit lui-même avoir éprouvé un changement dans la direction centrale de sa volonté. Or ce changement, l'homme l'aura dû tout d'abord à la vue du Fils de l'homme. Mise en face de cette apparition, l'âme humaine s'est prise à croire à la possibilité d'une régénération de son être ; elle a entrevu la possibilité d'un retour à sa vie véritable, à sa vie éternelle. La beauté céleste du Fils de l'homme l'a attirée, sa grandeur l'a étonnée, sa charité l'a subjuguée. En même temps, la vue de cet amour pour Dieu qui constitue devant elle la vie même de cette âme si réellement humaine, cette vue lui a fait saisir le secret de sa véritable vie.

Pressée de la sorte, cette âme en vient peu à peu à se détourner de ce qu'elle avait cru jusque-là qui était sa vie, et à s'approcher elle-même de Celui en qui elle voit ainsi briller sa vie éternelle. Et même si, à ce moment-là, cette âme hésitait encore ; si elle se sentait saisie non seulement d'étonnement, mais comme de honte à l'aspect d'une sainteté aussi parfaite qu'elle est parfaitement humaine, l'amour dont vient l'entourer, et en son propre nom et au nom du Dieu invisible, Celui qui est ainsi descendu jusqu'à elle, cet amour calmerait ses craintes et ferait cesser ses hésitations. Il arriverait un moment où cette âme se sentirait vaincue ! Une émotion profonde, nouvelle, saisissante s'emparerait d'elle ; et elle se donnerait, elle s'abandonnerait, elle se livrerait à Jésus-Christ, et par lui à Dieu lui-même, ainsi que l'épouse se livre tout entière à son époux.

Aussi bien est-ce alors une nouvelle naissance qui vient d'avoir lieu. Une fois de plus une âme humaine a senti se produire au dedans d'elle une vie éternelle, une vie céleste. Une

fois de plus la vue du Fils de l'homme a suscité dans une âme d'homme ce renouvellement, cette régénération de la conscience de soi-même, par laquelle ce Fils de l'homme avait voulu passer tout d'abord lui-même devant elle [1].

Dès que cela a réellement été opéré, l'homme s'est senti un vainqueur. Positivement sorti du monde anormal, il a, en effet, déjà comme mis le pied sur de nouveaux rivages, et reconnu sa vraie patrie. En ressaisissant sa conscience « d'enfant de Dieu [2], » il a lui-même pris possession de sa vie véritable. Peu à peu la vanité à laquelle il avait été assujetti, comme aussi cette volonté en lui « qui ne se soumettait pas à la volonté de Dieu [3], » tout cela est devenu pour lui chose du passé, et d'un passé qui lui apparaît toujours plus comme n'ayant jamais eu de raison d'être. Laissant donc derrière lui, comme des « élé-

[1] Ces derniers mots demandent à être expliqués. Nous étudions ici, dans le moi humain, non pas le développement spécial du fait moral, mais ce qui serait le renouvellement de la seule conscience de soi. Admettre la seule idée d'une régénération morale pour Jésus de Nazareth, ce serait, en niant son innocence et sa pureté native, rendre impossible du même coup son office de Sauveur. Il n'en est pas de même tant qu'il n'est question, comme ici, que de cette crise grâce à laquelle l'homme « né de femme » arriverait « à voir » le royaume de Dieu. C'est là un fait qui concerne exclusivement l'évolution de la conscience de soi dans cet homme. Devenu, sauf le péché, entièrement semblable à nous, hommes de la terre, Jésus a dû participer à tout ce qui, abstraction faite du péché, constitue la séparation entre le royaume du monde, dont nous relevons à cette heure, et le royaume des réalités invisibles et éternelles. Vue à la lumière de ce grand fait de la réalité de son humanité, la scène du baptême de Jésus nous fait assister à ce qui fut chez lui l'épanouissement de sa conscience humaine de Fils de Dieu ; épanouissement qui répond à ce que sera ensuite, pour ses « frères, » la régénération, en tant du moins que cette régénération impliquera l'avènement en eux d'une nouvelle conscience d'eux-mêmes. C'est à cette occasion que, grâce à sa soumission et à son humble obéissance, Jésus, en réponse à sa prière, reçoit « la vision du ciel ouvert; » qu'il entend pour la première fois ici-bas la voix du Dieu bienheureux le proclamant « son fils bien-aimé; » et qu'il accueille au dedans de lui la plénitude permanente et des lumières et des vertus de l'Esprit du ciel.

[2] Jean I, 12; 1 Jean III, 12.

[3] Rom. VIII, 7.

ments » dépassés[1], tout ce qui n'avait été jusque-là qu'un rapport indirect avec Dieu, — une religion, des paroles, des promesses ou des « institutions » divines, — c'est à Dieu lui-même que cet homme se sent maintenant toujours plus rattaché par une relation personnelle et directe. C'est personnellement qu'à cette heure il connaît ce Dieu qui jusqu'alors n'avait été pour lui, dans sa loi, que le maître ignoré de sa vie. Quittant la poursuite inutile d'une fausse liberté intellectuelle pour la liberté d'une volonté redevenue normale, il respire enfin, ce bienheureux, l'atmosphère native de son être. Pour parler avec l'Evangile, grâce à l'action de l'Esprit céleste de Jésus-Christ sur l'esprit de cet homme, une autre âme a remplacé en lui celle dont il avait fait le sacrifice. Parce qu'il vit maintenant, non plus de ce qui était une vie étrangère à sa nature, mais de sa véritable vie, de sa vie primitive, il est à cette heure, en comparaison de ce qu'il avait été jusque-là, un homme réellement nouveau. Et parce que ce qu'il a ainsi retrouvé est la vie qui dès l'origine avait été le but de son existence, il y pénètre, il s'y affermit toujours plus. En effet, sa volonté centrale, l'instinct même de son être se meut dès à présent dans une sphère où il n'y a plus de péché[2]; si bien que l'expression libre et naturelle de sa volonté est maintenant toujours plus un désir passionné « de faire la volonté de Dieu. »

Dès ce moment, parce qu'il possède ainsi, ne fût-ce que les premiers mouvements de sa véritable vie, de sa vie éternelle, l'homme est devenu capable d'en apprécier pleinement le caractère et d'en anticiper le développement. Vu la manière dont il est parvenu à la conscience de cette vie, il ne saurait cependant la concevoir en dehors de sa relation avec Celui dont l'apparition la lui a révélée, et dont l'amour la lui communique toujours plus abondamment. Or ce Sauveur, qui a ici-bas une fois vaincu les terreurs de la mort, son disciple le contemple à cette heure triomphant et glorieux dans le monde invisible.

C'est ainsi que, parce qu'il a été fidèle à la conscience qu'il avait de lui-même, l'homme, grâce à la rencontre du Fils de

[1] Gal. IV, 3, 9, etc. — [2] 1 Jean V, 18, etc.

l'homme, est amené à faire l'expérience positive de sa vie éternelle. C'est ainsi encore que, dans le triomphe de Celui par qui lui est parvenue l'expérience actuelle de cette vie, sa pensée en saisit dès ici-bas la plénitude dans un avenir que lui révèle toujours plus sa sainte et vivante image.

Bien que ce soit la *vie* qui ait été l'objet spécial de cette étude, je ne saurais terminer sans dire quelques mots de la *mort*, dont l'idée est corrélative à celle de la vie.

Affirmer que la seule véritable vie de l'homme est sa vie éternelle, et de plus que cette vie éternelle ne consiste pas tout d'abord dans la béatitude, mais avant tout dans l'union du principe même de notre volonté personnelle avec la volonté personnelle de Dieu, c'est avoir compris que la mort, laquelle est la négation de la vie, ne saurait être une autre espèce de vie dans laquelle l'homme subsisterait à jamais sans aucun rapport du principe de sa volonté ou de son cœur avec Dieu.

Quelque évident que soit ce que nous disons là, le fait est qu'on se surprend souvent à le perdre de vue. Aussi la parole qui témoigne de ce fait s'appelle-t-elle à bon droit une « nouvelle. » Reste à savoir, sans doute, si ceux auxquels parvient cette parole y verront un Evangile, une « bonne nouvelle, » ou si elle demeurerait à leurs yeux « une parole étrange[1]. » Cela dépendra de la position que ces hommes auraient déjà prise à l'égard de leur expérience de conscience. Ceux-là seuls à qui cette expérience aurait fait comprendre, non seulement « que Dieu est, » mais que la vie de Dieu est pour eux la seule vie permanente, comprendraient aussi ce que répète cet Evangile, savoir que la séparation d'avec Dieu est pour l'être humain la privation absolue de la vie, l'annihilation de l'existence elle-même.

Il faudra donc se garder de nier « l'éternité des peines » devant des hommes qui ne connaîtraient encore pour l'être humain d'autre vie que son existence successive, et par conséquent d'autre « vie éternelle » que la prolongation indéfinie de

[1] Comp. Luc II, 10, et Jean VI, 60.

cette existence-là. Ce serait vouloir ébranler irrévocablement chez eux le fondement de la vie morale elle-même, en les amenant à mettre en question les conséquences inéluctables du péché.

A ceux, au contraire, qui ont entrevu cette vérité première, que la seule vie pour l'homme est de vivre de la vie de Dieu, on ne saurait trop souvent rappeler que le Sauveur n'est pas venu nous donner à choisir entre deux vies éternelles, l'une avec Dieu et l'autre sans Dieu ; qu'il nous apporte bien plutôt, au sein d'une existence qui, parce qu'elle est éloignée de Dieu, est déjà une existence essentiellement précaire et passagère, au sein d'une existence qui n'est bien réellement pour nous tous qu'un sursis, la vie elle-même, la seule vie véritable de notre être, la vie en vue de laquelle nous avons été créés, la vie qui seule est éternelle parce que c'est celle d'une affection personnelle qui a le Dieu vivant non seulement pour source, mais aussi pour objet. Il ne faut pas craindre de redire à ces croyants que ne pas avoir atteint cette vie-là serait non seulement, pour nous hommes, être déchus de nos origines, mais que ce serait l'annihilation de cette existence que Dieu avait créée au jour où il nous forma pour que nous-mêmes nous arrivions à réaliser historiquement son image. Il faut donc toujours rappeler qu'être mis en présence de l'Evangile n'équivaut pas pour nous à être placés devant l'alternative de plus ou de moins de clartés pour notre pensée, de plus ou de moins de liberté et de puissance pour notre volonté. C'est bien là pour nous être mis en demeure de choisir entre la vie elle-même et l'anéantissement progressif de notre être ; anéantissement toujours plus solitaire, et dont l'agonie serait d'autant plus prolongée qu'il y aurait déjà eu, dans notre passé, plus de pas faits du côté de ce qui aspirait en nous à l'avènement de notre véritable vie.

Ce n'est donc pas une question de plus ou de moins de bonheur, c'est une question de vie et de mort dans le sens réel du mot, c'est-à-dire de vie absolue ou de mort absolue. Telle est aussi la raison pour laquelle nous ne voyons pas cette alternative être proposée ici-bas à chaque âme humaine, chaque âme

n'étant pas arrivée, dans ce monde-ci, à pouvoir l'apprécier dignement.

Mais il est temps de conclure. Dès qu'il est question de la vie éternelle, la première chose sera toujours de distinguer entre l'existence dans le temps, — cette existence fût-elle au siècle des siècles, — et ce qui seul mérite au sens absolu le nom de *la vie*, c'est-à-dire la vie qui subsiste au-dessus du temps, la vie qui est en possession de son présent.

Cette vie-là, qui seule est immuable ou éternelle, ne se compte pas par « siècles[1]. » Elle appartient exclusivement à Celui qu'un apôtre a appelé le « roi *immortel* des *siècles*[2], » « le Dieu vivant[3], » « le vivificateur de l'univers[4]; » à ce Dieu dont ce même apôtre disait « qu'il est seul en possession de l'immortalité[5], » et « que c'est de lui seul et en lui seul que nous avons la vie et l'être[6], » tout en disant encore qu'il pénètre à son gré dans l'existence finie, où il veut être « tout en tous[7]. »

Telle est la vie en même temps et de transcendance et d'immanence qui caractérise « le Dieu vivant. » C'est là ce qui avant

[1] Voici (d'après Haller) ce qu'on peut dire de cette « éternité » qui se compterait par siècles :

« J'accumule nombres sur nombres,
J'entasse en vain des millions!
En vain, à travers les décombres,
J'évoque les apparitions
De temps et d'époques passées!
Quand, fatigué de mes pensées,
Je m'arrête à cette hauteur,
Je vois, en tremblant, tous ces nombres
S'évanouir comme des ombres
Devant ta sublime grandeur! »

Evidemment cela revient à dire que ce n'est pas là qu'il faut chercher cette image. Aussi bien l'expression scripturaire « aux siècles des siècles » est-elle une expression essentiellement *limitée*.

[2] 1 Tim. I, 17. — [3] *Ibid.*, IV, 10. — [4] *Ibid.*, VI, 13. — [5] *Ibid.*, VI, 16.

[6] Act. XVII, 2.

[7] On aura peut-être remarqué que presque toutes nos citations de l'Ecriture sont empruntées à l'apôtre Paul. Lui-même nous donne la raison pour laquelle il est ainsi la première autorité dans la question qui nous occupe. Comme apôtre, il a reçu la charge d'être, auprès de nous, « gentils, » le « prédicateur et docteur de la vie éternelle. » (Voy. 1 Tim. I, 9-11.)

tout le distingue des dieux dont la vie est toujours ou essentiellement étrangère ou essentiellement semblable à celle de leurs adorateurs, parce que ceux-ci se les sont forgés à eux-mêmes.

A l'opposé de cette vie de Dieu, lequel possède ainsi l'immutabilité sans cependant en être possédé, se place pour notre pensée la vie de l'animal, qui n'est qu'une existence dans le temps, et dans laquelle, par conséquent, les sensations directes jouent le rôle de ce qui chez l'homme est la conscience de soi.

Entre ces deux faits de vie est la vie spéciale de l'homme. Cette vie-là, cependant, ne nous apparaît dans sa forme normale que dans « le fils de l'homme. » Elle se manifeste, ainsi que celle de Dieu lui-même, aussi bien sous la forme de la vie absolue que sous celle de l'existence contingente ; avec cette différence, néanmoins, que tandis que Dieu pénètre à son gré dans l'existence limitée, c'est de cette dernière que le fils de l'homme s'élève sous nos yeux jusqu'à la pleine possession de la vie absolue. Son histoire nous le montre, en effet, développant peu à peu, à côté et au-dessus de sa conscience d'homme terrestre, sa conscience de « fils de Dieu. » Saisissant toujours de plus près, en lui-même, cet instinct de vie immuable auquel il avait été réduit en « naissant d'une femme et pour être soumis à la loi[1] » (Gal. IV, 4), il en retient la conscience assurée en dépit des défaillances, et jusqu'au sein de l'obscurcissement absolu de sa conscience d'homme terrestre. C'est bien de la sorte qu'il prend pour ses fidèles la place du chef et de l'inaugurateur de la vie éternelle de l'homme.

Enfin, nous avons devant nous la vie de l'homme actuel, et cela dans deux types bien distincts. C'est d'abord « l'homme de la terre[2], » l'homme qui est tout entier à son existence passagère[3]. Ce n'est pas là, cependant pour lui, comme ce le serait

[1] Le réveil de la conscience religieuse dans Jésus fait l'objet d'un des récits les plus frappants de l'Evangile. (Luc II, 41 à 52.) L'auteur de ces pages a essayé de le développer dans une note à la fin de son opuscule : *Les Miracles*, etc. Paris, Meyrueis, 1863.

[2] Jean VIII, 23.

[3] 1 Cor. XV, 49; Col. III, 5, etc.

pour l'animal, un état normal de vie ; c'est bien un état anormal, un état « de chute. » A côté de cet homme-là est celui qui, parce que se rattachant au germe instinctif de vie immuable qu'il trouve au dedans de lui « il a persévéré à bien faire, » s'est par là même appliqué à rechercher la gloire, l'honneur et l'immortalité [1]. »

C'est dans cette seconde catégorie que se recrutent ceux qui arrivent à cette vie éternelle qui est la véritable vie de l'homme. Une fois qu'ils l'ont contemplée et saisie en Jésus-Christ, ils la voient, par la foi en lui, développant sa puissance et sa gloire dans le monde des réalités immuables.

De tels hommes possèdent déjà maintenant une vie qui ne vieillit plus. Aussi portent-ils déjà comme le sceau d'une vie immuable et assurée, d'une vie qui, en dépit de la défaillance de leur homme extérieur, se renouvelle de jour en jour. Rien de plus frappant que la jeunesse et la fraîcheur d'âme qui caractérisent fût-ce même le vieillard animé de cette vie-là. Terminons par quelques mots qui résumeront pour nous le caractère et la prise de possession de cette vie.

Vivre, c'est agir. Mais pour agir, il faut vouloir, et pour vouloir, il faut aimer.

Puis donc que vivre, c'est avant tout aimer, vivre d'une vie éternelle sera avoir fixé son amour sur le seul objet qui, parce qu'il ne lasserait jamais l'amour, rendrait cet amour éternel.

En effet, ce mot « vivre c'est aimer » est aussi vrai de la vie de Dieu que de celle de l'homme. Avec cela, il y a cette différence entre ces deux vies, qu'en Dieu l'amour est souverain, qu'il subsiste par lui-même; tandis que chez ce fils de Dieu qui s'appelle l'homme, l'amour devra toujours avoir été suscité et être maintenu par son objet. Si donc pour Dieu vivre c'est aimer, notre vie à nous hommes ne saurait jamais consister qu'en ceci, « que nous aimérions en Dieu Celui qui nous aurait aimés le premier. »

Avoir saisi la vie éternelle, c'est avoir attaché son affection à Dieu, vu que Dieu seul est éternel, que seul il est « le Vivant. » Et puisque ce n'est bien qu'en Jésus-Christ que Dieu se pré-

[1] Rom. II, 7; Jean VII, 17; 1 Thes. I, 8, etc.

sente à l'homme de façon à ce que l'homme puisse le saisir d'une affection humaine, il faut dire, avec l'Evangile, que, pour l'homme actuel, avoir saisi sa vie éternelle sera s'être attaché à Jésus-Christ par cet acte le plus profond, par cet acte central de l'âme qui se nomme la foi.

Cette foi, le Fils de l'homme l'a lui-même enseignée à l'âme humaine lorsque lui, le Céleste et le Saint, n'a pas hésité, parce qu'il croyait en Dieu, à venir demander à cette âme son amour en dépit de l'état d'égarement, de déchéance et de souillure où il la voyait réduite.

En tant que personnification humaine de la divinité, Jésus-Christ est donc pour l'homme la révélation expérimentale de cette vie, comme sa parole et son histoire en demeurent le chemin et le guide. Aussi verra-t-on se vérifier encore chaque jour cette parole si frappante de sa bouche : « Que pour tout homme, croire en lui, c'est être entré en possession de sa vie éternelle[1]. »

C. MALAN.

Vandœuvres 1881.

[1] Jean III, 16, 36; VI, 47, etc.

LES CONFÉRENCES

DU PROFESSEUR W. ROBERTSON SMITH [1]

L'Ancien Testament dans l'Eglise juive.

Le livre que nous annonçons forme un épisode très important du long procès de Robertson Smith, professeur de l'Eglise libre d'Ecosse. On sait que cet homme distingué a provoqué un terrible orage en émettant sur la composition des livres de l'Ancien Testament quelques idées fort simples et très innocentes, dans le sein d'un public qui était malheureusement aussi mal placé que possible pour comprendre de quoi il s'agissait. Les opinions courantes sur la nature, la composition des écrits de l'Ancien Testament passaient auprès du monde religieux de l'Ecosse comme autant d'articles d'une espèce de dogmatique de droit divin à laquelle il n'était permis de rien changer sous peine de forfaiture. On conçoit l'émotion générale lorsque le jeune professeur, remplissant les devoirs de tout vrai protestant, a essayé de faire comprendre au peuple chrétien que ce que ce dernier traitait comme parole d'Evangile n'était tout simplement que le résultat, toujours problématique, des opinions de la science juive singulièrement sujette à caution. Les Ecossais ont eu beaucoup de peine à comprendre que, alors qu'ils se croyaient les défenseurs de la cause de Dieu, ils n'étaient tout uniment que les champions, plus ardents qu'éclairés,

[1] *The Old Testament in the jewish Church.* Twelve lectures on biblical criticism. By W. Robertson Smith, M. A. Edinburgh. Adam and Charles Black.

d'une science faussement ainsi nommée. C'est ainsi que le peuple le plus protestant du monde a été sur le point de s'insurger contre les fruits les plus authentiques et les plus précieux de la science protestante, que, sans le savoir, on voulait sacrifier aux rêveries de la tradition des scribes.

Heureusement que tout cela semble être aujourd'hui de l'histoire ancienne. L'assemblée générale de l'Eglise libre d'Ecosse a déclaré, il y a une année, que des professeurs de théologie chargés de l'Ancien Testament ont le droit de s'occuper de critique, sans se laisser arrêter par les clameurs des hommes pieux, qui en font à leur tour sans le savoir et de la pire. Cela semble fort simple, et cependant c'était une révolution des plus radicales. Aussi les battus n'ont-ils eu de repos qu'après avoir réussi, malgré la décision contraire de l'Assemblée, à imposer silence au savant professeur. En dépit des nombreuses illégalités que ses adversaires ont dû commettre pour atteindre ce résultat, M. Robertson Smith a jugé convenable de se soumettre à une mesure arbitraire de la commission synodale qui renversait une décision légale votée par l'Assemblée générale elle-même. Prenant la seule revanche restant ouverte à un homme de science auquel on ferme la bouche par le plébiscite de l'incompétence et de la superstition, il a porté le procès devant les hommes qualifiés pour en connaître. Soyons plus exact et plus équitable : ce sont les plus intelligents d'entre les hommes religieux, au nombre de six cents personnes marquantes, qui ont demandé avec insistance qu'on voulût bien commencer par leur apprendre le premier mot des graves questions dans lesquelles on prétendait les obliger à prendre parti les yeux fermés. C'est pour donner satisfaction à ces désirs, si naturels et si légitimes, que le professeur Robertson Smith a préparé ses douze conférences. Pour prévenir l'effet salutaire qu'elles ne pouvaient manquer de produire, on a insinué qu'elles avaient un but polémique, qu'elles se proposaient de braver l'autorité qui, malgré les lois, avait suspendu le professeur de ses fonctions. Or il se trouve que ces conférences, par leur ton et leur contenu, visent justement à la conciliation et à l'apaisement. Sans être de ces hommes qui s'imaginent

qu'on arrivera tout doucement à faire passer les gens du biblicisme le plus outré sur le terrain de la liberté et du spiritualisme et cela sans qu'ils s'en doutent, le professeur Smith sait exposer les vérités les plus faites pour choquer avec un esprit religieux auquel on est obligé de rendre témoignage. Il ne dissimule d'ailleurs pas aux représentants des idées populaires qu'ils ont à passer par une crise terrible, simplement pour arriver, non pas à partager mais à comprendre son point de vue. « Ce serait, dit-il, une preuve d'indifférence et non pas certes d'intelligence, si la grande masse des lecteurs de la Bible, qui ne sont nullement familiers avec le point de vue scientifique auquel il convient de se placer pour étudier les Ecritures, arrivaient à faire l'évolution nécessaire sans traverser une crise intellectuelle rappelant la détresse et l'alarme. » Mais par contre comme ils sont récompensés, les esprits courageux et généreux qui ne craignent pas de se rendre compte des choses! Leur gain est immense. Bien loin de les priver de leur Bible, une application convenable de la critique leur apprend « à entendre plus distinctement les paroles d'amour et de vie que Dieu lui-même leur adresse dans ce livre. »

Ces conférences ont été données tour à tour à Edimbourg et à Glascow devant des auditoires qui en moyenne n'ont pas été au-dessous de dix-huit cents personnes. Dans la dernière de ces villes, il a même fallu les répéter deux fois dans la même journée, dans des quartiers différents, en présence d'auditoires de cinq cents personnes l'après-midi, et d'environ mille le soir. Les auditoires se faisaient remarquer par leur public composé de personnes fort compétentes, laïques et ecclésiastiques, dames et messieurs, membres de l'Eglise libre et représentants d'autres dénominations ; bon nombre des assistants venaient régulièrement de la campagne. L'intérêt, qui a été très vif dès le début, n'a cessé d'aller en augmentant. C'est à tort qu'on songerait à nos réunions populaires et à des conférences où quelques esprits cultivés viennent passer agréablement une heure en écoutant un éloquent discoureur. Les séances du professeur Smith étaient de vraies leçons de théologie, où les auditeurs étaient loin de se montrer passifs. L'esprit dominant a été

non pas celui d'une vaine curiosité ou d'un enthousiasme de parti, mais celui qu'inspire une attention sérieuse, respectueuse. On se sentait en présence d'auditeurs désireux de s'instruire, écoutant sans préjugés un homme compétent. Oh! les théologiens fortunés qui, malgré les indifférents et ceux qui ayant leur siège fait ne veulent entendre à rien, peuvent grouper des auditeurs si nombreux réellement désireux d'apprendre! Nous serions curieux de savoir ce qui arriverait dans nos pays français s'il se trouvait un téméraire pour porter de pareilles questions devant le public de telle de nos villes n'entendant à bon droit être reléguée ni en terre infidèle, ni en Béotie?

Si l'Ecosse est le pays des brouillards, où l'on a inventé le mackintosh, la chaleur n'y a jamais fait défaut et la lumière n'y est pas redoutée. 1800 auditeurs pour entendre des conférences sur la *Version des Septante*, l'*Histoire du canon*, le *Psautier* des Hébreux, le *Pentateuque* des prêtres et celui des prophètes, etc., etc.! Décidément les compatriotes de John Knox n'ont pas dégénéré. Est-il rien qui puisse démontrer plus clairement que les études critiques n'ont pas ce caractère déplaisant, abstrus, filandreux et fantaisiste dont on voudrait le gratifier, même dans les auditoires de théologie? Et comme si cela ne suffisait pas déjà à démontrer la nature attrayante de ces études, pour quiconque sent le besoin de se rendre compte de sa foi, il s'est trouvé un libraire prêt à les publier en un gros et beau volume de 441 pages in-8! C'est là un événement de la plus haute portée. Voilà que toutes les questions critiques, agitées depuis plus d'un siècle dans le monde savant en Allemagne, font invasion tout à coup dans les pays de langue anglaise et sollicitent la sérieuse attention du grand public qui, jusqu'à présent, les a ignorées.

Les solutions proposées par le professeur Smith sont celles que les plus modérés d'entre les critiques regardent comme définitivement acquises. Ainsi le texte qu'on reproduit dans les bibles hébraïques est postérieur à la traduction des *Septante* et il a été arrêté par des scribes qui en le faisant n'ont pas déployé une dose extraordinaire de jugement et de sagacité.

Le canon des Hébreux serait beaucoup plus récent qu'on ne pense : l'*Ecclésiaste*, le *Cantique des cantiques* et Esther n'en faisaient pas encore partie du temps de Jésus-Christ, Les titres des *Psaumes* ne font pas autorité : beaucoup de ceux qui portent le nom de David ne sont pas de lui, notamment les chants 37, 51, 52, 54, 59, 69, 86, 139. La conclusion générale est que les psaumes sont de date beaucoup plus récente qu'on ne le suppose ordinairement ; le *Psautier* des Juifs fut d'abord un livre de dévotion pour le second temple.

Si ces découvertes de la critique ont l'inconvénient de déranger les idées reçues, elles rendent par contre un service immense, en faisant disparaître des difficultés de tout genre que rencontre sans cesse sous ses pas l'homme qui ne sait pas s'en tenir à une étude superficielle des Ecritures. Voici une remarque intéressante que fait à ce sujet un journal religieux anglais éminemment populaire. « Dans un chapitre de notre version reçue on nous dit que David était un guerrier célèbre qui portait les armes de Saül. Dans le chapitre suivant, il est présenté comme un jeune homme au teint frais, duquel Saül et Abner n'ont pas entendu parler. Que fait une orthodoxie superstitieuse adorant la lettre de la Bible ? Ou bien elle n'y regarde pas d'assez près pour remarquer des difficultés de ce genre, ou bien elle adopte pour les lever des méthodes de conciliation qui, tout esprit candide le sent bien, font violence à son amour du vrai. Il suffit de comparer le texte massorétique avec la traduction des *Septante* pour que tout s'explique le plus aisément du monde : on a tout simplement confondu deux sources, deux récits indépendants. Pour expliquer la possibilité de cette confusion, il suffit de *connaître* et non pas simplement de soupçonner la manière de composer des annalistes juifs. Des difficultés innombrables semées à pleines mains dans cette partie de l'Ancien Testament qui précède les temps d'Esdras, ont été un sujet de perplexité pour le lecteur pieux ; elles surgissent comme des hommes armés pour prendre service dans l'armée de l'incrédulité. Le professeur Smith, d'accord avec plusieurs des meilleurs hébraïsants, avance une idée qui dissipe toutes ces difficultés ; il suffit d'admettre que la forme définitive de beaucoup

d'ordonnances lévitiques, qu'on tient pour contemporaines de Moïse, sont beaucoup plus récentes.

C'est dans les trois dernières conférences que le professeur Smith aborde la question brûlante concernant la nature, l'histoire et la date de la législation du Pentateuque. Sous sa forme actuelle, elle ne serait devenue loi en Israël que du temps d'Esdras. Le professeur établit que ni les livres historiques, ni les livres prophétiques antérieurs à l'exil ne montrent que ce code fût en usage à cette époque. Plusieurs passages prouvent au contraire que les choses se passaient tout autrement; on sacrifiait dans diverses localités et l'intervention des prêtres n'était pas indispensable. On a voulu, il est vrai, faire passer ces faits-là pour des abus, mais Robertson Smith prétend que cette défaite est de la dernière futilité. Le fait est que la législation lévitique n'a été connue que fort tard, qu'elle a été greffée sur un système plus ancien et plus libre et cela en vue d'arrêter les dispositions du peuple à l'idolâtrie. Quant au Pentateuque lui-même, le professeur le présente comme résultat d'un compromis entre la loi des prophètes et celle des prêtres. A cet égard, il peut être appelé mosaïque dans une acception fort bien comprise par les Juifs. Il a montré que cette loi, quoique récente sous sa forme dernière, n'en fait pas moins partie du plan pédagogique de Dieu à l'égard d'Israël. Passant ensuite à l'analyse du Pentateuque, le conférencier le décrit comme une histoire renfermant au moins trois corps de loi, savoir : la première législation Ex. XXI-XXIII; le code deutéronomique, Deut. XII-XXVI; la législation rituelle ou lévitique contenue dans l'Exode, le Lévitique et les Nombres. Le premier et le second code, ayant le pays de Canaan pour base, avaient en vue une nation; le troisième, partant du sanctuaire, s'adressait à une Eglise. Les deux premières législations sont des codes proprement dits; la troisième n'est législative qu'en partie; elle rapporte des précédents qui pouvaient être séparés du récit principal. Le Pentateuque ne se donne pas comme écrit par Moïse, on ne lui en fait écrire que quelques portions. La nature du contenu de certaines portions montre qu'il ne peut pas les avoir écrites; d'autres trahissent un auteur ayant habité le pays de

Canaan et connaissant la Palestine mieux que le désert. Bien que Moïse n'eût pas beaucoup écrit, il avait donné à Israël une législation orale.

Ainsi donc les cinq livres de Moïse qui portent son nom n'auraient pas été écrits par lui, en dépit de l'enseignement traditionnel de l'Eglise, et des déclarations de maintes confessions de foi. On comprend si l'émotion doit être grande en Ecosse : les ennemis du professeur sont scandalisés, quelques-uns de ses amis se montrent fort surpris; il est assez probable qu'on cherchera dans ces déclarations matière à un nouveau procès en hérésie. Quelques personnes, par cette considération-là, regrettent que Robertson Smith ait montré tant de franchise; d'autres, estimant qu'il faut parler clair et net quand on fait tant que d'ouvrir la bouche, se demandent s'il n'eût pas mieux valu s'abstenir de donner des conférences. Mais le sentiment général, parmi les amis de la tolérance, est qu'il vaut mieux que la vérité soit connue tout entière, et qu'il faut exposer franchement tout le problème devant l'Eglise.

Robertson Smith est un de ces hommes qui, quand ils abordent une grande question, ne sont pas préoccupés avant tout par la pensée de savoir comment ils pourront la traiter consciencieusement, tout en évitant de s'y brûler les doigts ; malgré les accusations d'être un esprit négatif, c'est une individualité éminemment dogmatique et nullement sceptique que notre professeur. Or il n'est pas de pire caractère que celui-là pour rendre la vie dure aux gens dans une époque comme la nôtre. Grâce à cette fâcheuse disposition au dogmatisme, on mécontente amis et adversaires, faute de savoir, au moment critique, s'envelopper dans un nuage qui laisse chacun libre de supposer à son gré ce qui peut bien être derrière. Malgré cette rondeur et ce franc parler inséparables de l'honnêteté, on se plaît à reconnaître qu'en face d'une grande assemblée sympathique, ayant le sentiment que du haut de cette tribune il parlait au protestantisme tout entier, le professeur s'est complètement abstenu de ce style vivant, passionné et pétulant sous lequel ses adversaires se regimbent.

Aussi la réception qui a été faite à ces conférences est-elle

des plus favorables. On est plein de respect envers l'auteur, dans lequel on voit un homme parlant avec autorité; on a un vif sentiment de l'importance des opinions mises en avant. Si l'on n'est pas disposé à accepter de prime abord les vues du novateur, on est encore moins porté à les repousser ou à attirer sur elles les condamnations des tribunaux ecclésiastiques. Ce qu'il faut, ce ne sont pas des procès en hérésie, mais de libres discussions. Qu'on se garde de crier à l'hérétique quand un homme avance des hypothèses nouvelles pour expliquer l'Ecriture ; qu'on lui laisse dire ses opinions et, s'il a tort, qu'on le réfute. Le public n'est pas disposé à croire aux hérésies d'un homme qui admet évidemment de tout son cœur la révélation et il estime que si la théorie nouvelle n'explique pas tout, l'ancienne n'est pas sans avoir aussi ses difficultés.

Mais que va faire l'Eglise libre, ou mieux les meneurs ? Tous les regards du public sont sur eux et en particulier sur le Dr Rainy qui demeure impénétrable, et qu'on suppose être dans un état d'esprit peu digne d'envie. Va-t-il tenter une fois encore du coup d'Etat qui a échoué l'année dernière devant l'Assemblée ? On sent de tous côtés parmi les amis de l'Eglise libre qu'il ne saurait y avoir de mesure plus désastreuse, mieux faite pour dégouter et éloigner beaucoup des meilleurs de ses membres. Mais il faut compter avec l'opinion la plus pieuse devant laquelle les hommes pratiques, soucieux avant tout de vivre, sont toujours disposés à faire fléchir l'opinion la plus vraie. Quant aux adversaires décidés du professeur, ce qu'ils redoutent par dessus tout c'est un procès suivant les règles qui, avant d'aboutir, réclamerait quatre ou cinq ans d'agitation. Ils se rendent très bien compte que les opinions du professeur Roberston Smith gagnent tous les jours du terrain ; le moment est venu de s'en débarrasser ou de se résigner à le subir à tout jamais. Une brochure de M. Taylor Innes (*L'Assemblée générale et le cas du professeur Robertson Smith*) cherche à détourner des expédients auxquels on a eu recours l'année dernière. L'Eglise doit agir équitablement, légalement ; qu'on dresse un acte d'accusation en

règle, qu'on modifie la confession de foi, ou qu'on laisse le novateur tranquille. Mais il insiste surtout pour que le coup d'Etat de l'automne dernier ne se reproduise pas : « cette mesure était inique, dit-il expressément, l'Assemblée qui approche ne saurait honnêtement la sanctionner. Si elle le fait, elle ne commettra pas seulement l'iniquité, elle aura plus ou moins conscience de la commettre. » La question posée devant l'Eglise, dit-il, est une question de liberté d'opinion dans les limites de la confession de foi. C'est bien là le point capital et plus tôt on l'aura reconnu mieux ce sera. Mais il y a bien des gens qui n'acceptent pas la discussion sur ce terrain-là. On voudrait se débarrasser au plus vite d'un homme gênant. Et comme le professeur a dignement refusé d'échanger son enseignement contre une chaire de mathématiques, qui le dispenserait de s'occuper de théologie, tout compromis devient impossible. Il faut ou la largeur d'esprit suffisante pour subir le professeur, ou le courage de porter un coup mortel à l'Eglise libre en l'expulsant. La position des amis de la liberté théologique paraît la plus franche et la plus forte. On peut assurer que, aux yeux de quiconque comprend de quoi il retourne, Robertson Smith a définitivement gagné son procès. Il a trop clairement fait voir que les idées populaires en Ecosse sur l'Ancien Testament sont purement et simplement le résultat des conjectures et de la critique des siècles passés, pour qu'on puisse lui interdire de les reviser et de les contrôler par les procédés de la critique moderne qui, pour demeurer modeste, a tout au moins autant de droits à se faire entendre que celle des anciens.

Ainsi un résultat immense, dont les conséquences sont incalculables, se trouve définitivement acquis. Le Pentateuque a-t-il été écrit par Moïse? Tous les écrits de l'Ancien Testament procèdent-ils réellement des auteurs dont ils portent le nom? Quand ces livres ont-ils été remaniés pour la dernière fois? Est-il probable que leur contenu ait commencé par se transmettre oralement avant d'avoir été définitivement fixé par l'écriture? Est-il vrai qu'on ne soit sûr de mettre le pied sur un terrain incontestablement et intégralement his-

torique que lorsqu'on arrive aux livres des prophètes qui ont écrit? Est-il bien possible que les livres des prophètes soient plus anciens que ceux qui nous sont présentés dans le Pentateuque comme des documents historiques des siècles antérieurs? Voilà tout autant de problèmes et beaucoup d'autres encore qui *cessent d'être de pures et simples questions de foi* pour devenir ce qu'ils n'auraient jamais dû cesser d'être : des *problèmes de science*. Il serait tout aussi absurde de vouloir faire trancher ces questions-là à la majorité par des synodes, que de faire voter par assis et levé sur le point de savoir qui a raison de Ptolémée ou de Copernic, de Darwin ou des défenseurs de la fixité des espèces. Le domaine de la foi et celui de a science deviennent bien distincts; on ne saurait se refuser à admettre le fait dès qu'on a seulement entrevu les problèmes que soulève l'étude de l'Ancien Testament. Il ne suffit pas de crier au rationalisme; il est des résultats incontestables, différant du tout au tout des opinions populaires, et ces résultats s'imposent aux théologiens les plus croyants et les plus conservateurs par caractère et par principes. Bien loin de favoriser le rationalisme, les études sur l'Ancien Testament le désarment et le rendent impuissant, soit sous sa forme orthodoxe, soit sous sa forme hétérodoxe. Il n'est plus permis en effet d'en appeler à une prétendue autorité extérieure toujours contestable, qui aurait pour mission de servir de garant indispensable, infaillible même, à la vérité religieuse. Il faut décidément en prendre à tout jamais son parti : il ne peut plus être question de recourir à tous les procédés imaginables pour éclairer et réchauffer de son mieux le soleil; on est contraint de finir par où l'on aurait dû commencer : se placer sous l'action immédiate de ses rayons. En d'autres termes, il n'est plus possible d'aller de l'Ecriture à Jésus-Christ, il convient d'aller au contraire de Jésus-Christ à l'Ecriture. Bien des personnes estiment que ce changement de méthode est le présage des plus grands malheurs; d'autres pensent au contraire qu'il inaugurera la période du protestantisme spirituel et religieux, seule expression authentique du christianisme. Ce n'est pas en l'Ecriture qu'il nous est demandé de croire, mais en Jésus-Christ. La décision pour ou

contre l'Evangile doit être prise par le cœur et par la conscience ; on ne peut trancher le débat en parcourant à la hâte un traité quelconque d'apologétique reproduisant plus ou moins fidèlement les derniers résultats des travaux d'introduction aux livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. La question religieuse redevient ce qu'elle n'aurait jamais dû cesser d'être : un problème religieux, moral, que chacun est appelé à résoudre pour son propre compte et sous sa propre responsabilité.

Comment ne pas se réjouir de voir ces graves débats portés enfin devant le public le mieux placé pour les trancher d'une manière pratique et vivante ? Les Allemands n'ont pas su sortir le problème du monde de l'école, des universités ; les pasteurs évangéliques répètent les vieilles idées sans tenir compte de la science moderne ; les Français, quand ils ont essayé d'y voir clair, ont voulu tout trancher par quelques raisonnements à priori, suivis promptement d'un long silence et d'une terreur panique qu'on estime être la suprême sagesse. Encore une fois réjouissons nous de voir arriver sur le champ de bataille les troupes fraîches des Ecossais, gens pratiques, mieux équilibrés et foncièrement religieux malgré leur formalisme. Qui sait ? tel vieux lutteur sans illusions pourrait avoir le droit de répéter le mot de Bonaparte à Marengo, tirant sa montre à l'arrivée de Desaix : La bataille est perdue, mais nous avons encore le temps d'en gagner une seconde.

∴

P. S. Pendant que les pages qui précèdent se composaient, l'affaire Robertson Smith recevait la solution la moins honorable pour l'Eglise libre. Reculant, pour les raisons indiquées, devant toute enquête pouvant aboutir à un procès, on a trouvé plus commode, en dépit de la loi et de l'usage, de destituer le professeur par un coup de majorité, suivant le vieil adage qu'il est plus aisé de trouver des moines que des raisons. Et toute cette campagne a été menée par le Dr Rainy qui, à propos d'un travail sur l'Ancien Testament, a pratiqué exactement les mêmes principes critiques qui ont dirigé le professeur Robertson Smith !! La minorité fort respectable qui a protesté contre

ce coup d'Etat n'est nullement d'humeur à laisser enterrer la question : il suffit qu'elle continue à être examinée pour que le condamné d'aujourd'hui obtienne tôt ou tard une éclatante revanche. Ajoutons que les conférences dont il vient d'être parlé n'ont pesé pour rien dans la décision. On a réussi à passionner les ignorants, surtout les montagnards écossais, au sujet d'un article publié il y a une année sur les antiquités hébraïques, dont la plupart des membres de l'Assemblée ne comprenaient pas le premier mot ! Un résultat demeure acquis, même en Ecosse, pour se défendre, le biblicisme du XVIIe siècle est contraint de violer les lois.

LA MÉTHODE DE LA CRITIQUE

d'après

A. KUENEN

professeur de théologie à Leide [1].

Comme quoi Napoléon n'a jamais existé. Tel est le titre d'un petit essai amusant qui a procuré une agréable distraction à maint lecteur, il y a trente à quarante ans. Napoléon est le soleil, et son histoire supposée est empruntée sur tous les points à la conception hellénique du dieu soleil, de ses destinées et de ses exploits. Son nom même, « le vrai Apollon, » en est la preuve évidente. D'ailleurs il est né dans une des îles de la Méditerranée. Le nom de sa mère, Letitia, est une modification incontestable de Leto ou Latone. Il avait trois sœurs (les trois Grâces), quatre frères (les quatre Saisons) et douze maréchaux en activité de service (les douze signes du Zodiaque), et, pour ne pas multiplier les détails, il commença sa glorieuse carrière en Orient et disparut dans une des îles de l'Océan occidental. Napoléon est donc un mythe, et nous trouvons en conséquence l'an 1814 (la dernière des douze années de son règne supposé) signalé dans les documents officiels comme le dix-neuvième de Louis XVIII.

Il y a sans doute des hommes sérieux qui voient dans tout cela plus qu'un heureux jeu d'esprit. C'est à leurs yeux un portrait parlant sinon de la critique en général, du moins de la critique biblique dont plusieurs assertions leur paraissent aussi absurdes que l'explication mythique de la vie de Napo-

[1] *The Modern review*, juillet et octobre 1880.

léon. Ils ont de la peine à croire que les critiques soient sérieux lorsqu'ils déclarent que les prophéties attribuées à Daniel ne remontent pas jusqu'à lui, lorsqu'ils nient l'existence des premiers patriarches et disputent à Moïse le titre de législateur d'Israël ; ou bien lorsqu'ils n'attribuent à Paul que quatre épîtres du Nouveau Testament et estiment que le quatrième évangile n'a été composé qu'au milieu du second siècle.

Ce jugement peu flatteur n'est pas seulement celui d'hommes étrangers aux investigations historiques, c'est encore celui de maint docteur en théologie, de maint théologien de profession. Témoin leurs réponses sommaires et lestes, au point qu'on se demande comment ils ont pu supposer leurs adversaires assez naïfs pour ne pas les prévoir. Il serait, en effet, curieux de savoir quelle est la conception de la critique biblique chez ceux qui ne la connaissent que par la réponse des apologistes. Selon eux, sans doute, il n'y a ici que scepticisme sans fond et caprice sans bornes.

Il n'est pas fort agréable pour les critiques bibliques d'être ainsi jugés. Ils comptent dans leurs rangs des travailleurs zélés et sagaces qui ont droit à l'honneur qu'on accorde volontiers aux pionniers des sciences exactes, et ils ont lieu de se plaindre lorsqu'on fait d'eux des débitants de fantaisies indigestes. Le procédé ne doit pas cependant nous étonner. Il est dû à la connexion étroite qui existe entre les résultats des recherches bibliques et le niveau des convictions religieuses. Ces convictions se trouvent ou, ce qui revient au même, sont censées se trouver dans le rapport le plus intime avec une certaine conception de l'histoire israélite et des origines du christianisme, en sorte que la plus légère déviation de cette conception passe pour un sacrilège et de l'incrédulité; dès ce moment toute impartialité est impossible. Tant que cette impression subsiste, l'œuvre des critiques bibliques sera sujette à d'innombrables malentendus. Mais il en est d'autres qui, sans protester au nom de la foi contre la critique et tout en en admettant la raison d'être, condamnent le caprice qu'ils lui supposent. On comprend cette attitude, elle est la conséquence

naturelle du caractère au premier abord fort étrange que portent les résultats de la critique. La Bible est entre les mains de tout le monde ; le critique n'en a pas d'autre que le public ; il ne prétend pas avoir des documents inaccessibles aux laïques, ni trouver dans la Bible autre chose que ce qu'un lecteur ordinaire peut constater. S'il corrige çà et là la version reçue, c'est une exception, non la règle. Et pourtant il ose se former une conception du développement religieux d'Israël totalement différente de celle de l'Ancien Testament lui-même, et retracer le christianisme primitif à l'aide de traits que le lecteur le plus pénétrant ne saurait reconnaître dans le Nouveau Testament. Décidément, nous avons affaire ici à une imagination fougueuse ou à une passion d'innovation.

Que doit donc faire le critique qui connaît l'impression qu'il produit et qui ne peut pas se résigner au malentendu? Il ne saurait se contenter d'affirmer qu'il ne fait que ce que tous ses confrères font pour l'histoire profane ; cet appel est inutile, tant que le public ignore ce que c'est que la critique historique en général. La critique biblique, d'ailleurs, quoiqu'elle soit une branche du grand arbre, a ses propriétés et exige, pour plusieurs raisons, une application spéciale des lois générales de la critique. De là résulte pour le critique biblique le devoir impérieux de décrire sa méthode.

Ne vaudrait-il pas mieux la mettre en œuvre? Ce serait, sans doute, plus pittoresque et plus intéressant que l'exposition d'une série de règles générales, qui sera nécessairement plus ou moins abstraite. Il sera bon cependant de traiter les principes, d'autant plus que cette marche ne nous empêchera pas de fournir successivement des exemples. Cependant, après avoir décrit la méthode de la critique, ne faudra-t-il pas la justifier? Nullement. Sa simplicité suffira à sa justification. Le seul danger qu'elle pourra courir, c'est qu'elle paraisse trop simple, trop vulgaire. Mais il faudra le braver, le critique n'étant pas alchimiste et devant bien se garder d'aspirer à l'être. Tout ce qui a l'air de mystère est totalement étranger à ses procédés. Je ne décide pas si Auguste Comte a eu raison de dire que toute philosophie n'est que le sens commun réduit

en système ; mais il est certain que la section de la philosophie qu'on appelle la méthode de la critique serait condamnée d'avance, si elle s'efforçait d'aller au delà.

I

Le terme de *méthode*[1], signifiant l'action d'un homme qui suit un autre dans le chemin où il est entré, implique un but. La méthode veut dire le chemin direct ou, dans tous les cas, le droit chemin pour atteindre un point déterminé. Or quel est le but de la critique ?

On peut dire qu'il consiste dans la connaissance de la réalité, ou plus spécialement dans celle de la réalité d'un passé plus ou moins éloigné. Mieux vaut dire peut-être que la critique est destinée à nous fournir l'histoire vraie. Le critique est l'allié de l'historien et lui procure les matériaux dont il a besoin. D'ordinaire le critique et l'historien se combinent dans le même individu, mais toujours le premier sera le serviteur du second, et quoique leurs œuvres respectives forment un canevas inséparable, celle du critique restera toujours au service de celle de l'historien et la précédera logiquement.

Tout ce qui de nos jours prétend au titre d'histoire doit s'accommoder à certaines conditions qui ne sont pas consignées dans un code écrit, mais que personne ne saurait ignorer impunément. La simple chronique, la pure énumération de faits, quelque exacte et complète qu'elle paraisse, est bien au-dessous de la dignité de l'histoire. Il y a là tout au plus l'indispensabilité des matériaux. De nos jours personne n'est non plus satisfait d'un tableau du passé dont les princes, entourés de leurs courtisans et de leurs généraux, sont les acteurs. Nous en avons fini avec l'histoire bataille. La conception moderne veut que le peuple soit le sujet actif et passif de l'histoire, sans refuser aux rois et aux batailles la part d'attention qui leur revient. Il reste un pas à faire. L'histoire est appelée à reproduire la vie, soit d'un individu, soit d'un peuple. Il est

[1] Ὁδός, chemin, et μετά, après.

vrai qu'une partie de cette vie consiste en événements, grands et petits, qui y rentrent et en déterminent souvent la direction, et par conséquent en conditions matérielles qui se modifient soudainement ou progressivement. Mais tout n'est pas là. La vie et l'activité spirituelles constituent la véritable vie, et notre grand objet doit être par conséquent d'en avoir une connaissance vraie et une représentation correcte. La vraie biographie retrace le développement spirituel de son héros et l'influence qu'il a exercée sur les autres. L'histoire digne de ce nom est toujours sous toutes sortes de dénominations celle de la civilisation, dans ce sens profond qui exclut toute conception purement extérieure et concentre notre attention sur l'origine et le progrès des idées, leur propagation dans la société et leur influence sur la vie.

Mais n'oublions pas qu'il s'agit de critique et non d'histoire, quoique un coup d'œil rapide sur le but élevé de la critique ait pu servir à lui gagner de la sympathie. Nous serons ramenés à notre sujet en essayant de rendre compte des rapports qui existent entre l'histoire et la réalité.

Ces rapports sont bien étroits, si nous songeons que nous nous servons souvent du même terme pour marquer l'une et l'autre ; nous prenons le mot histoire tantôt dans un sens objectif, pour indiquer ce qui est arrivé, et tantôt dans un sens subjectif, pour désigner telle ou telle représentation du passé. Mais cet emploi mixte n'empêche pas qu'il y ait une différence très essentielle entre la réalité et l'histoire prise subjectivement. C'est dans ce dernier sens que nous la prendrons désormais exclusivement.

Remarquons d'abord que la réalité est si infiniment riche et complexe que nous ne saurions songer à la reproduire complètement. Même dans le petit cercle où nous nous mouvons, nous ne saisissons qu'une petite portion des phénomènes de la vie ; la plupart nous échappent ; à combien plus forte raison, si nous considérons un champ plus vaste, comme la vie du peuple au sein duquel nous vivons. Que sera-ce s'il s'agit du passé ? Du moment que la réalité cesse d'être présente, elle a fait déjà une perte considérable, aussi inévitable qu'irréparable.

Gardons-nous cependant d'exagérer ces pertes, car il faut remarquer en second lieu que toute la réalité d'une période ne mérite pas de trouver une place dans son histoire. Un grand maître a dit avec raison : « Tous les événements ne sont pas historiques ; et toute connaissance de ce qui a eu lieu n'est pas historique. Il n'y a de connaissance historique que là où la chose qu'on connaît semble assez importante non seulement pour être observée dans le moment, mais pour être transmise à la connaissance durable de la postérité [1]. » L'historien court toujours risque de perdre cette distinction de vue. Il mesure involontairement l'importance des faits à la peine qu'il a eue à les découvrir, tout en admettant en théorie qu'ils ne sont dignes d'être connus que par la portée qu'ils ont sur la vie du peuple. Il faut convenir cependant qu'il règne ici une grande latitude pour les conceptions individuelles, en sorte qu'on ne saurait distinguer avec une grande précision les faits historiques des faits en général. Grâce à certaines conditions, un détail insignifiant peut acquérir une grande importance. Il n'est pas rare qu'un détail isolé, indigne de notre attention, place une série de faits dans leur vrai jour. Mais ce sont des exceptions, qui n'invalident pas la règle.

Nous devons nous rappeler, en troisième lieu, que l'histoire contient plus, à quelques égards, que la réalité à laquelle elle correspond ; elle contient plus que les contemporains de la réalité ne pouvaient distinguer, même dans les conditions les plus favorables. Les acteurs dans un événement en savent naturellement plus qu'un historien ne saurait trouver ; mais sa signification peut être beaucoup plus claire pour l'historien que pour les acteurs. Cela est vrai surtout par rapport à ce que nous pourrions appeler l'âme de l'histoire, c'est-à-dire la vie et notamment la vie spirituelle du peuple. Cachée à ceux qui la partagent, du moins à la majorité, elle est à découvert aux yeux de l'historien. Tel est au moins l'idéal. Pour le réaliser, il faut un ensemble de conditions extérieures et intérieures qui se trouvent rarement réunies, mais plus ces conditions sont favorables, plus l'histoire approche de l'idéal

[1] F. C. Baur, *Die Epochen der Kirchengeschichtsschreibung*, pag. 1.

et plus aussi elle embrasse ce qui constitue son privilège particulier sur la réalité.

Quoi qu'il en soit, le fait demeure que l'histoire, à la différence de la fiction ou du roman, emprunte toute sa valeur à son accord avec la réalité. Nos réflexions préliminaires n'ont servi qu'à nous mettre en mesure de fixer la nature et les limites de cet accord. On ne saurait prétendre à être complet ; il ne faut pas s'y attendre. Disons qu'il serait même souvent plus nuisible qu'avantageux d'être relativement complet. Toute histoire, comparée à la réalité, doit être un choix. Sans doute, les faits qu'elle accepte doivent être empruntés à la réalité, ils doivent s'être passés de la manière dont l'historien les présente ; mais même en traitant les faits nus, l'historien produit très rarement une pure copie. Il faut qu'un événement soit extrêmement simple pour pouvoir rentrer tel quel dans un narré historique ; dans la plupart des cas, il demande à être singulièrement réduit et simplifié. Et pourquoi ne le serait-il pas? Tout ce que nous exigeons, c'est que l'historien conserve le caractère de l'événement et le représente clairement. Mais il en résulte que la personnalité de l'historien joue un rôle important. Ce que j'ai appelé le caractère d'un événement est au fond la conception que l'historien s'en forme, et dépend non-seulement des dates fournies par la réalité, mais au moins autant de lui-même, de son expérience, de la limpidité de son regard. Qu'on s'en plaigne ou non, le fait subsiste que l'historien aura beau être parfaitement impartial et jaloux d'offrir les simples faits, il ne pourra jamais être seulement le canal par lequel la réalité se communique à nous. Son influence sera bien autrement grande lorsqu'il s'acquittera de la tâche de reproduire l'âme de la réalité et de rétablir la vie du passé. Il ne peut nous donner que l'interprétation personnelle de l'image qui s'est réfléchie dans son esprit, en sorte que tout dépend à peu près de ses qualités et de la constitution de son esprit. S'il n'y a pas d'affinité entre son esprit et la réalité, il ne pourra guère manquer d'en faire une caricature.

Nous avons maintenant le but devant les yeux : comment la critique y conduit-elle ?

II

Dans l'esquisse rapide que je viens de donner, je suis parti de la supposition que l'historien possède la connaissance requise de la portion de l'histoire universelle qu'il se propose de traiter. Tout le monde admettra que le premier pas qu'il ait à faire consiste à acquérir cette connaissance et nous demandons d'où et comment il peut l'obtenir.

D'où ? En général, des documents, dans la plus large acception de ce terme, qui concernent la période en question : archives, inscriptions, médailles, chroniques, mais aussi la littérature de la période dans toutes ses branches. L'historien ne se dispense d'aucun de ces matériaux.

Ces documents doivent être divisés en deux classes : les uns sont des *faits*, parties et fragments authentiques de la réalité à retracer ; les autres sont ou contiennent des *récits*. Cette distinction est importante. Une médaille ou un traité de paix, une charte ou autre document pareil reposent sur une base tout à fait différente de celle d'une narration, même alors qu'elle est due à un témoin oculaire; et le contraste est encore bien autrement grand lorsque l'auteur de cette relation se trouve à quelque distance des événements qu'il raconte. Pour décider de l'usage à faire d'une narration, nous avons à considérer certaines conditions qui ne regardent pas les documents de l'autre classe : on ne parle pas de la crédibilité d'un traité. Mais il est certain que les deux classes sont sujettes à se confondre et qu'il faut apporter quelque soin à tracer la ligne de démarcation.

Prenons une inscription assyrienne du roi Sanchérib. Voilà un document de la première classe. C'est un fait ; il se réduit à ceci : le roi d'Assyrie a donné en telle ou telle année de son règne tel ou tel récit de ses campagnes. Il n'y a pas à subtiliser, nous n'avons qu'à accepter le fait. Mais maintenant nous abordons le récit lui-même, par exemple, celui de la troisième expédition de ce monarque, dirigée contre Ezéchias. L'observation que les rois assyriens remportent toujours des victoires plus ou moins brillantes et ne subissent jamais de défaites

a réveillé des soupçons même chez les historiens les plus sympathiques aux Assyriens, et les a portés à tirer des conclusions importantes et à trouver dans leur conception une place pour des détails dont le grand roi ne dit jamais rien. Je ne décide pas dans ce moment s'ils ont raison ou tort, cela dépend des circonstances ; mais ils ont le droit incontestable de juger, même en traitant le récit de Sanchérib lui-même.

Voici un autre exemple que j'emprunte à M. von Sybel[1]. Parmi les documents destinés à servir à l'histoire de la conférence de Londres de 1864 figurent les télégrammes et les dépêches échangés entre les ambassadeurs et leurs gouvernements pendant les séances, ainsi que le résumé historique du représentant de la Russie, le baron de Brunnow, et le compte-rendu des représentants de l'Allemagne qui le suivit. Eh bien, les télégrammes et les dépêches elles-mêmes contiennent les *récits* des propositions d'une puissance et des réponses d'une autre, et doivent à ce titre être mis sur la même ligne que les *récits* subséquents de la conférence. Cependant l'historien fera bien de les distinguer. Les dépêches forment une partie intégrante de la conférence elle-même et font ainsi partie des *faits*. Les rapports qui suivirent de la part des représentants offrent un tout autre caractère et chacun d'eux a sa nuance spéciale ; les Allemands s'étaient hâtés de donner leurs rapports, parce qu'ils n'étaient pas satisfaits de celui de la Russie.

Ajoutons ici une remarque qui trouvera aussi sa place dans l'appréciation des narrés bibliques. Le résumé historique du baron von Brunnow appartient sans doute à la seconde classe de documents. D'autre part cependant, il faut le considérer comme un fait, puisqu'il nous montre authentiquement comment l'ambassadeur, et en conséquence son gouvernement, envisageait la conférence de Londres et désirait la voir envisagée par le public. Voilà un facteur dans l'histoire de cette conférence qu'on peut obtenir du document en question, indépendamment de la correction ou de l'incorrection de ses vues. Nous pouvons juger par là des conditions auxquelles un récit se transforme en fait. C'est ce qui arrive lorsque l'auteur lui-

[1] *Die Gesetze des historischen Wissens.* Vorträge und Aufsätze, pag. 6.

même fait partie de la réalité que nous recherchons. Ainsi les « Muses » d'Hérodote constituent un fait de l'histoire de la Grèce au cinquième siècle avant Jésus-Christ, un fait de son siècle ; mais ce que ces Muses nous racontent de l'Egypte et de ses rois est loin, aux yeux de l'historien, d'avoir la valeur d'une histoire de l'ancienne Egypte. Si on pouvait prouver que le père de l'histoire a reproduit dans son second livre ce que les prêtres lui avaient raconté pendant son voyage en Egypte, l'historien serait en possession de ce fait : qu'environ au milieu du cinquième siècle les gardiens des temples égyptiens donnèrent à un étranger tels et tels détails sur les exploits de leurs rois et l'origine de leurs monuments. Ce fait demeurerait, indépendamment de la valeur de ces récits eux-mêmes.

Les récits bibliques répondent parfaitement à ces conditions. Ils sont tous sans exception des facteurs très importants de la réalité que l'historien d'Israël et de la primitive Eglise demande à obtenir. Supposons, par exemple, que les livres des Chroniques aient été composés à Jérusalem l'an 250 avant Jésus-Christ. Il en est qui les plaçent deux siècles plus tôt ; mais supposons un moment que cette importante question ait été décidée en faveur de la date plus récente. Dans ce cas, nous obtenons le fait suivant : qu'un prêtre ou un autre ministre subordonné du second temple affectionnait les conceptions de l'histoire israélite d'avant l'exil telles que nous les trouvons dans ces livres et s'efforçait de les recommander à d'autres, en nourrissant, par exemple, une idée défavorable à l'égard des dix tribus et de leur culte, comme il résulte de l'omission de leur histoire et d'autres textes encore. (2 Chron. XI, 13-16 ; XIII, 4-19 ; XXX, 6, 7.) Ce fait gagnerait en importance, si nous pouvions montrer que l'idée de l'auteur des Chroniques, à l'égard du passé d'Israël, différait considérablement de celle qu'on avait eue autrefois, ou bien qu'il pourrait être regardé comme le représentant de sa classe. Mais dans tous les cas, le fait demeure et l'historien du troisième siècle avant Jésus-Christ doit lui trouver une place dans le récit qu'il fera de cette période. Il en est de même des autres livres historiques. Indépendamment de leur valeur comme témoignages *du temps*

qu'ils traitent, ils doivent être considérés comme productions de *celui où ils furent composés* et pour l'histoire duquel ils fournissent des matériaux plus ou moins précieux.

Résumons ce que nous avons dit des deux classes de documents, celle des faits et celle des récits. Elles se ressemblent en ce qu'elles ne doivent pas être acceptées et suivies aveuglément, mais demandent à être pesées avec soin. Personne n'en doute. C'est ici que commence la tâche de la critique. En général voici leur différence : pour tous les documents nous en recherchons l'authenticité ou du moins le temps et le lieu qui les produisirent ; quant aux récits, nous en discutons de plus la crédibilité. En deux mots : *tous les documents sans distinction sont soumis à la critique littéraire, tandis que les récits sont soumis de plus à la critique historique proprement dite.*

III

Il nous reste à décrire ce procédé lui-même. Ici une difficulté sérieuse nous arrête sur le seuil. Les cas sont si différents qu'il est impossible de poser pour tous une seule et même règle. Tantôt l'historien jouit d'une telle richesse de documents qu'il est comme plongé dans un fleuve et ne court d'autre danger que celui d'en être englouti. Tantôt il doit se contenter de restes comparativement fort maigres et découvre que quelques-uns sont fort suspects. Dans l'un et l'autre cas, les mêmes questions doivent se poser et il n'y a pas d'abîme infranchissable entre les deux historiens ; cependant ils ne sauraient procéder de la même manière. Il n'est pas douteux à quelle catégorie appartient le critique biblique. Il est on ne peut plus pauvre en fait de documents en comparaison de l'historien du moyen âge ou de telle période de l'histoire moderne. Une seule année de l'histoire d'Angleterre offre plus de sources que les deux siècles des origines du christianisme ou les quinze siècles de l'existence nationale d'Israël. Fidèles aux limites que nous nous sommes tracées, procéderons-nous tout de suite à la description du critique qui serait heureux d'avoir plus de matériaux qu'il n'en possède ? Il vaudra mieux

interroger le procédé du savant riche en documents ; sa position n'est pas seulement plus heureuse, elle est aussi plus normale. Nous emprunterons nos idées de la méthode à M. von Sybel (l. l.), pour retourner ensuite à notre tâche, sans envie ou jalousie dans le cœur, mais les yeux plus éclairés.

L'historien qui connaît son devoir commence par la critique *littéraire*, à laquelle il soumet tous ses documents indistinctement. S'ils s'annoncent comme l'œuvre d'un auteur spécial, il en examine l'authenticité, et s'il ne peut pas l'admettre, il les déclare inauthentiques ou forgés ; puis il continue à rechercher quand, par qui et dans quel but ils ont été composés, questions qu'il doit également s'efforcer d'éclaircir en présence de tous les documents anonymes. Je n'ai pas besoin de rappeler que dans toutes ces recherches il faut tenir compte du caractère composé de plusieurs documents. Ainsi une œuvre historique peut rarement être traitée comme un ensemble ; elle doit être séparée en plusieurs portions, parce que les divers récits qu'elle contient sont rapportés à leurs auteurs respectifs ou aux sources dont ils dérivent. Et alors, à l'égard de ces témoignages antérieurs, se renouvellent les mêmes questions qu'à l'égard des livres où ils se trouvent insérés. Dans toutes ces recherches le critique se prévaudra de tous les moyens dont il dispose pour arriver à une décision et consultera toutes les traditions, tous les détails qu'il pourra découvrir quant à l'antiquité ou à l'auteur de ces documents ; plus ces traditions et ces détails se trouvent être anciens et unanimes, plus il y attachera de valeur. Cependant, dans la plupart des cas, il ne pourra s'appuyer implicitement sur aucun de ces témoignages et sera forcé de les suspecter à cause de la forme et de la substance des documents auxquels ils se rapportent. Mais s'il n'y trouve rien à redire et surtout, s'il en trouve quelque confirmation frappante, il sera fondé à considérer l'examen de l'origine de ses documents comme clos, et ne le rouvrira qu'au cas qu'il se présente un nouveau témoignage ou qu'un trait, qui lui avait échappé dans le document, exige une recherche nouvelle. Là où il y a conflit entre le témoignage externe d'une part, et la substance et la forme du document de l'autre, il faut se prononcer en faveur

du dernier; la tradition peut reposer sur une fausse notion ou une fraude intentionnelle, tandis que le document que nous avons devant nous ne saurait nous tromper; c'est donc à lui qu'il faut s'en tenir. Ce conflit entre les indices externes et internes relatifs à l'origine d'un document se présente sous les les formes plus variées; il faut juger des mérites de chacun d'eux; mais la règle générale que nous venons d'établir demeure. Nous y reviendrons.

La critique littéraire est maintenant complète; il nous reste, en fait de récits, à appliquer ce qu'on peut appeler la critique *historique* proprement dite, c'est-à-dire à en rechercher la crédibilité ou leurs rapports avec la réalité. Et ici se présente un double cas. L'auteur du récit est connu au critique ou lui est inconnu. Nous venons de donner au contraste la forme absolue du oui et du non, quoiqu'il y ait d'innombrables nuances. Nous nous connaissons si peu nous-mêmes; combien moins pouvons-nous connaître un homme que nous n'avons jamais vu et que quelques centaines d'années séparent de nous. D'autre part, l'auteur d'un récit que nous étudions avec soin ne saurait nous rester complètement inconnu, quoique nous soyons hors d'état de découvrir son nom ou de fixer l'époque de sa vie. La distinction est donc relative, mais ne laisse pas d'être réelle et d'exercer son influence sur la méthode du critique.

Supposons que nous connaissions l'auteur d'un récit, la mesure de ses lumières intellectuelles, son caractère et ses rapports avec les partis politiques ou ecclésiastiques qui figurent dans son récit. Tout cela forme le milieu au travers duquel la lumière des faits parvient aux yeux de l'investigateur, milieu qui ne laisse pas de troubler et de briser les rayons. Notre devoir est d'en tenir un compte exact; ce devoir n'est pas impossible à remplir; nous n'avons qu'à appliquer la connaissance que nous avons acquise de l'action perturbatrice du milieu en nous et hors de nous.

Supposons en revanche que l'historien nous soit complètement inconnu ou du moins si imparfaitement connu que nous ne saurions déterminer le compte qu'il faut tenir de sa personnalité dans la narration des événements. Sommes-nous main-

tenant sans secours et devons-nous simplement laisser son récit tel qu'il est ? Non, disons-nous avec M. von Sybel, attendu que nous connaissons *les faits contigus*. Nous comparons avec eux notre récit et nous l'acceptons pour autant qu'il s'adapte à son entourage. Ainsi, partant de la base de ce qui a été déjà fixé, la critique apprécie les détails incertains dans la conviction que les erreurs qu'on a pu commettre se révéleront tôt ou tard. Grâce à la continuité des choses, toute conception incorrecte d'un fait doit entrer en conflit avec la véritable conception d'un autre ; la première erreur doit en entraîner d'autres ; ou bien il y aura une solution de continuité qui signalera la source de l'erreur.

Dans l'un et l'autre cas, la méthode du critique repose sur une seule hypothèse dont dépend toute certitude de connaissance, savoir que le développement des choses terrestres obéit à des lois absolues qui constituent un tout organique. Supprimez cette unité et admettez une infraction, nous ne pouvons pas nous appuyer sur une conclusion tirée de la connexion des événements, et l'appréciation des motifs humains sera livrée au hasard. Ainsi la double source de la connaissance historique sera ruinée. *La science historique, comme toutes les autres, se proportionne exactement au degré où l'on reconnaît le règne de la loi.*

IV

Nous connaissons maintenant ce qu'on peut appeler le procédé normal de la critique. Personne ne demandera la preuve de sa vérité ; cette preuve est inhérente au procédé lui-même, qui, d'ailleurs, se recommande par sa régularité systématique. Aussi les savants qui ont choisi une branche de l'histoire universelle et ont adopté franchement cette marche, sont les premiers à en convenir. J'ai connu quelques individus privilégiés qui ont été tellement gâtés par l'abondance de leurs matériaux qu'ils se demandaient comment on se tire d'affaire lorsque le trésor des documents est moins riche. A les entendre, il n'y a pas d'histoire digne de ce nom, à moins qu'elle ne soit puisée dans les archives et les récits contemporains de témoins ocu-

laires. L'imagination doit suppléer à leur absence, mais sans pouvoir jamais recouvrer la réalité perdue. On comprend un raisonnement pareil ; mais il se réduit à l'étonnement qu'éprouve le riche en présence de la manière dont son voisin pauvre trouve de quoi vivre. Le fait est qu'il n'y pas à choisir. La curiosité humaine ne connaît pas de limites et pourra s'intéresser plus vivement à des périodes pauvres en documents qu'à celles qui abondent en ressources. Nous devons donc regarder hardiment notre problème en face et ne pas nous décourager, quand même nous devrions manger notre pain à la sueur du front. Un bon ouvrier, dit un proverbe hollandais, sait scier avec la vrille et faire des trous avec la scie. Le critique se fait aux circonstances sans perdre de vue sa méthode idéale, sans s'écarter plus qu'il n'est rigoureusement nécessaire du procédé régulier. Cela est si vrai qu'alors même que les documents abondent, il est assez souvent obligé de renverser l'ordre naturel de sa marche et de s'engager dans un sentier écarté, à moins qu'il ne consente à manquer son but. Expliquons-nous.

Les questions d'authenticité, d'antiquité et autres, qui appartiennent à la critique littéraire et doivent entrer avant tout en considération, ne sauraient souvent se résoudre en première instance. Il paraît fort simple de dire à celui qui se met à écrire la vie de Charles Ier : Commencez par tirer au clair l'origine de l'Εἰκὼν βασιλική. Mais comment pourrai-je me satisfaire sur ce point, à moins de connaître à fond Charles Ier et son époque ? Et la nécessité de s'écarter de l'ordre théorique est souvent plus évidente encore en fait de récits. En effet, si la valeur d'un récit doit beaucoup dépendre de la source où l'historien l'a puisé, il faut convenir cependant que le rapport où nous croyons qu'il se trouve avec les réalités de l'histoire exercera, à son tour, une influence marquée sur l'opinion que nous nous formons de la source d'où il a été probablement tiré. Ce n'est que par exception que la critique littéraire des autorités peut s'achever sans le secours de la critique historique proprement dite, qui, pourtant, doit théoriquement reposer sur ses décisions.

En théorie, la plus parfaite harmonie existe entre les deux branches de la critique historique, dont l'une complète l'autre,

tandis que l'une et l'autre nous conduisent au même résultat. Mais en est-il de même dans la pratique? Au contraire, il arrive souvent que la recherche appliquée au caractère et aux qualités des témoignages nous force d'accepter un fait dont ils répondent, et que la connexion historique nous défend de l'admettre. En conséquence nous rentrons dans la question tout entière et découvrons peut-être une erreur d'un côté ou de l'autre ; mais il est possible aussi, et même loin d'être improbable, que nous soyons condamnés à rester en face d'une contradiction non résolue. Il se présente souvent aussi des cas où la connexion des événements que nous connaissons déjà ne nous donne pas de réponse. La lacune doit être comblée, sans doute, et il n'y a qu'un seul bon moyen d'y parvenir; mais il faut avoir une connaissance complète du terrain avoisinant pour s'assurer de ce moyen. Très souvent le critique circonspect doit finir par admettre plusieurs solutions possibles et par se refuser à prononcer un jugement, de peur de s'écarter du bon chemin.

Les difficultés que je viens de signaler s'appliquent surtout à la critique biblique. Les introductions à l'Ancien et au Nouveau Testament vont toujours grandissant. Est-ce parce que les savants de notre génération sont beaucoup plus prolixes que leurs prédécesseurs? Nullement. Mais nous voyons maintenant que la critique littéraire, qui est le champ des introductions, était autre fois très leste dans ses procédés. On pensait qu'il suffisait d'appuyer la tradition relative aux livres de la Bible à l'aide de certains arguments, ou de donner les raisons qui la rejettent. Maintenant nous nous refusons d'emblée à cette manière de poser la question, comme si nous avions plutôt affaire aux traditions qu'aux livres, et nous protestons en outre plus sérieusement contre l'isolement de la critique littéraire ; car il est de fait que ses résultats sont ou insignifiants ou incertains tant qu'elle n'est pas mise en rapport avec la recherche historique tout entière, de manière à recevoir à son tour la lumière qu'elle répand sur d'autres branches de la recherche. Les questions de critique littéraire, tant pour l'Ancien que pour le Nouveau Testament, sont souvent les plus complexes de toutes et, partant, les dernières à trouver leur solution. Prenez, par

exemple, le livre de Daniel. Il contient (ch. II-VI) les récits touchant Nébucadnézar, la chute de la monarchie chaldéenne et de Darius le Mède; s'ils sont vrais, l'historien du sixième siècle avant Jésus-Christ doit certainement en tenir compte. La critique historique demande donc à la critique littéraire si Daniel est en effet l'auteur du livre qui porte son nom, sinon, qui est l'auteur. Mais au moment où l'on commence à se livrer sérieusement à ces questions, on s'aperçoit que la réponse doit dépendre en grande mesure du jugement qu'on a porté sur les récits eux-mêmes. Le même phénomène se reproduit lorsque nous considérons les parties constitutives des livres historiques de l'Ancien Testament ou les écrits du Nouveau. Prenez la question qui divise dans ce moment deux hommes, d'ailleurs très sympathiques dans leur tendance, M. Holsten et M. Schmidt, sur la question de l'authenticité de l'épître aux Philippiens. Comme nous estimons misérablement insuffisante la manière dont, autrefois, on traitait cette question à la satisfaction générale ! Ce n'est qu'en appelant à son secours toute l'histoire de la période apostolique et postapostolique qu'on pourra se flatter de donner quelque chose qui ressemble à une solution.

Il en est de la critique historique de la Bible comme de sa critique littéraire : elle doit dans une grande mesure renoncer à son ordre idéal. M. von Sybel a beau dire qu'il faut juger les historiens par la connaissance que nous avons de leur caractère et de leur personnalité, et juger les événements par leurs rapports avec le temps, l'espace et l'enchaînement des causes. Mais comme elle est souvent chétive notre connaissance des personnes ! La majorité des historiens ne nous est connue que de nom et toutes nos informations à leur égard se bornent à quelques glanures recueillies dans leurs ouvrages. Et combien est large la lacune de notre connaissance de l'enchaînement des événements ! Il y a des périodes entières dont nous n'avons que quelques traditions incertaines et peut-être moins que cela. Il y en a d'autres qui sont plus favorisées. Mais, après tout, le choix à faire entre les possibilités en conflit est souvent extrêmement difficile.

Mais à quoi servent toutes ces lamentations ? Certes, mon

intention n'est pas de décréditer la critique biblique ou de décourager ceux qui veulent y vouer leurs forces. Mon seul but est de montrer la nécessité de modifier ce que nous avons reconnu être la méthode normale de la critique, savoir de se conformer aux circonstances particulières. La nature générale de ces modifications ne saurait laisser le moindre doute. Si l'on ne saurait prendre une à une les différentes parties de la tâche du critique, il faut les combiner et les diriger vers le but commun. Les difficultés qui refusent de céder à une seule, se rendront peut-être à l'attaque combinée de toute la force dont nous disposons. L'union fait la force! voilà un cri qui s'est si souvent justifié dans la pratique, que l'application du principe qui le dicte à notre tâche spéciale peut bien se recommander à priori à notre sérieuse considération.

V

Il s'agit donc maintenant de décrire la manière dont la critique biblique doit appliquer les principes de la critique générale.

Mais ici plusieurs m'arrêtent sur le seuil. Admettez-vous, disent-ils, la possibilité ou plutôt la réalité des *miracles*? Tout dépend de là. Ma réponse sera très simple. On sait que la question des miracles ne se borne pas à la Bible. Elle se présente également dans la critique d'Hérodote, par exemple, et dans celle des biographes de Mahomet. Et cependant personne de nous n'en fait réellement une question dans ce champ plus vaste. Tous, sans distinction, nous rejetons les miracles partout où nous les trouvons, excepté dans l'histoire d'Israël et dans celle de l'établissement du christianisme. On a dit que cette exception en faveur des miracles bibliques se justifie par leur évidence supérieure; cette assertion est si notoirement contraire aux faits qu'elle ne mérite pas de réfutation sérieuse. La vérité est que ces miracles spéciaux sont admis comme autant de faits parce qu'ils sont intimement unis à la foi religieuse du peuple, soit qu'on les suppose destinés à l'établir, ou qu'à leur tour ils soient appuyés par l'harmonie où ils se trouvent

avec elle. Il en résulte que jamais la controverse des miracles ne pourra être décidée dans le champ de l'investigation historique. Ce n'est pas là qu'il faut chercher la base de leur reconnaissance en tant que faits. S'ensuit-il que la critique historique, invoquée ici, doive abdiquer et s'en remettre à la foi? Ceux qui acceptent les miracles ne peuvent-ils rien apprendre de ceux qui les rejettent et ceux-ci à leur tour n'ont-ils rien à leur enseigner? Ou bien y a-t-il un terrain neutre où ils peuvent se rencontrer et essayer de s'entendre? Les amis sérieux de la vérité doivent désirer de trouver un tel terrain et ils ne le chercheront pas en vain. Il me semble que je puis l'inquer. Sans dissimuler un seul instant ma conviction qu'il n'y a pas un seul miracle enregistré que nous puissions accepter à titre de fait, je placerais pourtant sur la façade de la critique historique le principe que les miracles sont possibles. Je n'ai jamais été volontairement infidèle à ce principe en poursuivant le chemin qui m'a conduit à la conviction que je viens d'énoncer. Je ne rejetterai donc pas à priori les miracles sans discussion et sans distinction, mais j'entrerai avec une bonne foi parfaite, et non seulement par pure forme, dans l'examen de la crédibilité d'un récit miraculeux. A chaque récit pareil, nous avons, après avoir achevé la recherche préliminaire, à nous adresser cette question : Qu'est-ce qui est plus probable, qu'un vrai miracle se trouve à la base de ce récit, ou que celui ci se soit formé sous l'action de telle ou telle cause bien connue, sans reposer sur un fait miraculeux? La foi la plus robuste, si elle admet la discussion et cherche à être raisonnable, pourra difficilement s'opposer à la question posée dans ces termes. Le croyant le plus intrépide doit accepter la plus probable des deux alternatives, dans ce cas comme dans tous les autres. Nous avons trouvé ici le terrain commun que nous cherchions.

Je puis maintenant rentrer dans la discussion du sujet que j'ai annoncé.

La méthode du critique biblique ne saurait être mieux représentée que sous la forme d'une allégorie. La critique est l'art de juger. Retraçons-nous le fonctionnaire qui doit son nom à l'exercice du même art; je veux parler du juge. Il est appelé à

prendre sa décision conformément à la loi ; mais laissons là pour le moment cette partie de son devoir et bornons-nous à son devoir préliminaire, qui consiste à constater les faits sur lesquels la décision doit reposer. Supposons un cas douteux, rempli de faits contestés et représentons-nous un juge impartial, s'appliquant à découvrir la vérité. Une investigation convenable l'a suffisamment éclairé sur le milieu matériel et les conditions des événements en question. Tous les témoins, sans exception, qui peuvent répandre quelque lumière sur la matière, ont été assignés. Les débats s'ouvrent. Les témoins sont examinés et examinés contradictoirement. Le juge ne se laisse rien échapper. Une longue expérience l'a préparé à sa tâche et en conséquence il observe et examine pour tenir compte des moindres détails dans l'appréciation des témoignages, de leur portée et des rapports mutuels de leur évidence ; il met enfin en œuvre tout ce qui échappe à l'observateur vulgaire. Peu à peu il s'élève dans son esprit *un soupçon* à l'égard de la marche réelle des événements. Il ne le rejette pas plus qu'il n'y attache une grande importance ; car l'expérience lui a appris que l'investigation, en se poursuivant, condamne les premières impressions aussi fréquemment qu'elle les confirme. Cependant le soupçon ne quitte pas le juge, et il ne saurait s'empêcher de le rapprocher des informations qui se succèdent et d'en apprécier ainsi la valeur. L'examen continue et, à mesure que le champ entier de la recherche se déploie aux yeux du juge, il forme peu à peu *une hypothèse* qui peut s'accorder ou non avec sa première impression. Il a fait un pas considérable. Il lui reste à peine quelque doute *que les faits n'aient été tels et tels.* Voilà son hypothèse. Repose-t-elle sur le fait que tous les témoins ont fait une déposition semblable ? Non, c'est ce qui n'en résulte pas ; il faut dire même que cela est très peu probable. L'hypothèse du juge peut contredire les dépositions de quelques témoins et ne pas s'accorder complètement avec celles de quelques autres. *Mais elle les explique toutes.* Si l'événement a eu lieu conformément à la supposition, il est tout naturel que tel témoin en ait rendu tel compte et tel autre témoin tel autre, si l'on considère leur personnalité et leur situation. Mais la pleine

lumière n'est pas encore faite. Il faut encore recevoir les dernières dépositions, les moins importantes, et le juge reconnaît qu'il est possible qu'après tout elles modifient son opinion. Mais supposons qu'il n'en soit pas ainsi. Il reste encore un devoir à remplir : il faut revoir avec soin toute la somme d'évidence acquise, en rendant pleine justice à tout ce qui a été avancé par les parties ou en leur faveur. Si cet examen ne renverse ni n'ébranle l'hypothèse du juge, alors, en présence de tous les matériaux, il est satisfait : sa construction des faits rend un compte vrai et complet de la forme et de la substance de tous les témoignages. Son hypothèse est vérifiée et il rend un jugement qui est conforme.

Il n'est guère nécessaire de modifier l'allégorie. J'ai choisi évidemment le cas le plus favorable. Il se peut que la meilleure hypothèse n'explique pas tous les témoignages et qu'il reste quelque déposition qui, sans être incompatible avec elle, n'en reçoit pas sa confirmation. Dans ce cas encore la conclusion est justifiée, quoiqu'elle ne puisse pas prétendre au même degré de probabilité. Mais il est possible aussi que les contradictions des témoignages soient telles que toutes les hypothèses laissent certaines questions non résolues. Dans ce cas, le juge est peut-être tenu officiellement de donner une décision, quoique l'absence de toute conviction morale lui fasse souhaiter le contraire. Bref, les différences sont si grandes que nous ne répandrions pas plus de lumière sur notre sujet en développant la métaphore. Ce juge c'est le critique. Il lui est toujours *permis* de suivre la méthode que nous avons décrite ; mais toutes les fois qu'il lui est impossible de s'acquitter des différentes portions de sa tâche, une à une, dans un ordre régulier, il *doit* la suivre. Et cette nécessité se présente tout spécialement quand il s'agit de la Bible. Ici, plus que partout ailleurs, tout ce que nous pouvons accepter comme histoire *est une hypothèse, qui s'est trouvée propre à rendre compte des documents.*

Je me flatte qu'on m'accordera la validité abstraite de la méthode que j'ai exposée. Il s'agira maintenant de l'entourer de l'illustration que nous fourniront quelques exemples.

VI

Conformément aux résultats que nous avons obtenus, nous définirons la critique historique : l'effort qui tend à trouver une hypothèse rendant raison des documents, ou, s'il s'en présente plusieurs, le choix de celle qui semble être la plus probable.

Il n'est guère nécessaire d'exposer les conditions expresses auxquelles l'hypothèse critique doit se soumettre ou d'établir un critérium destiné à fixer la valeur des possibilités contradictoires. Il est évident qu'une hypothèse n'est admissible qu'à condition qu'elle réponde à son but, celui de rendre raison de la forme et du contenu du document et qu'elle soit admissible en elle-même, c'est-à-dire qu'elle ne se trouve pas en contradiction avec un fait quelconque bien établi. Ajoutons que plus elle trouve d'appui dans l'ensemble historique où elle doit entrer, plus elle mérite de confiance. Enfin on avouera qu'une hypothèse confirmée par l'analogie mérite la préférence sur celle qui la viole ou qui n'y trouve pas d'appui. Au reste les exemples vont compléter ce qui pourrait manquer à ma définition sommaire.

On ne saurait jamais mieux caractériser un procédé qu'en le comparant à un procédé parallèle dans le même champ d'investigation. Or, nous savons qu'il y a une certaine méthode qui prétend faire de la critique, mais qui en est la négation directe. Je veux parler de la méthode *apologétique*, qui s'applique à défendre une conclusion aprioristique par tous les moyens dont elle peut disposer. Quels que soient les arguments sur lesquels cette conclusion repose, cette méthode est partout et toujours essentiellement la même, qu'elle se borne à *défendre* ou qu'elle se combine avec l'*harmonistique*. Nous avons ici un double contraste, qui permettra de voir la méthode critique à l'œuvre.

Je choisis le livre de Daniel. Le problème qu'il présente est comparativement simple, parce que nous ne sommes pas encombrés ici de récits parallèles de l'Ancien Testament, qu'il faille mettre en harmonie avec ceux du livre de Daniel. Cepen-

dant le problème a encore ses difficultés et offre d'ailleurs un très grand intérêt. L'historien d'Israël et de la religion d'Israël doit assigner une place à ce livre et à son auteur et décider s'il faut ou non insérer ses six premiers chapitres dans son récit de la captivité; celle-ci offrira un aspect très différent selon la décision. Une autre raison qui a déterminé mon choix c'est que la méthode apologétique vient de s'appliquer encore à ce livre par un document contemporain, revêtu de la plus haute autorité officielle [1].

Voyons donc comment l'apologiste attaque son sujet. Selon lui, nous avons ici devant nous de l'histoire toute pure; aussi, avant d'avoir prouvé ou examiné si elle est digne de confiance, il retrace la vie de Daniel et discute les intentions de la Providence en suscitant un homme tel que lui et en réglant, comme elle l'a fait, ses destinées. L'auteur expose ensuite les fondements sur lesquels repose sa conviction, c'est-à-dire l'accueil fait à ce livre par les Juifs et les chrétiens. C'est un fait incontestable que les Juifs ont rangé ce livre au nombre de leurs écrits sacrés et qu'ils y ont toujours attaché une haute valeur. Mais cette circonstance est sans valeur comme argument en faveur de son antiquité et plus spécialement en faveur de son origine pendant la captivité de Babylone. L'histoire du canon de l'Ancien Testament permet amplement l'hypothèse d'une origine plus récente. L'apologiste insistera donc sur la canonicité du livre de manière à exclure la possibilité de sa composition pendant la période des Maccabées et, pour y réussir, il écartera tout ce qui signalera la date récente de sa réception dans le canon, son exclusion du recueil des prophètes, son insertion dans les hagiographes, ou le silence de Jésus fils de Sirach à l'égard de Daniel et de ses destinées. D'autre part, il accordera un grand poids au moindre brin d'évidence qui semble impliquer l'existence du livre pendant la période persane, malgré la banalité et même l'absurdité de cette pensée.

[1] *The holy Bible*, etc. (Speaker's Commentary), vol. VI, pag. 210 et suiv. *The Book of Daniel*, by the late H. J. Rose, B. D. and J. M. Fuller, M. A. On voit que M. Kuenen a composé ses articles en vue du public anglais. C'est ce qui ne les empêchera pas d'être fort utiles ailleurs.

Il signalera encore la thèse du Talmud que « les hommes de la grande assemblée » (Néh. VIII-X) ont écrit Ezéchiel, les douze petits prophètes, Daniel et Esther, et le récit de Flave Josèphe portant que le livre de Daniel fut montré à Alexandre dans le temple de Jérusalem et que son attention fut spécialement dirigée sur les prophéties de ses victoires sur les Perses. Apparemment sans la prédiction de sa chute et la destruction de son royaume « pour être divisé aux quatre vents des cieux ! » (Dan. VIII, 8; XI, 4.) Enfin il citera le Nouveau Testament et l'Eglise, mais non pas simplement, comme nous pourrions le supposer, pour attester la canonicité du livre à partir environ du commencement de notre ère ; car voilà tout ce qu'un historien sérieux pourrait leur demander de prouver; non, l'apologiste affirmera que la parole du Christ (Math. XXIV, 15) « revêt de dignité et d'inspiration l'auteur qu'il cite, » si bien que le Christ « nous défend de croire que l'auteur du livre fût un scribe maccabéen ou un enthousiaste égyptien. » Mais nous demandons : si c'est là un fait, s'il est vrai que « le Seigneur de Daniel a rendu témoignage aux paroles de son prophète par la bouche de son saint Fils, » que sert-il d'entrer dans une recherche savante, comme s'il y avait au fond quelque chose à rechercher, ou comme si les considérations de la science pouvaient avoir le moindre poids !

L'apologiste a maintenant préparé son lecteur à entendre le véritable état de la question. Si on lui avait dit d'emblée ce qui va lui être communiqué, il aurait pu éprouver du trouble. Maintenant sa paix ne courra aucun risque s'il apprend que ce livre présente quelques difficultés, relatives aux miracles, aux prophéties et à quelques détails historiques qu'il contient. On s'attendrait à ce qu'après les avoir vues se reproduire fréquemment l'apologiste les reproduisît à son tour ; mais le fait est qu'il ne procède pas ainsi, et celui qui conteste l'authenticité du livre ne saurait accepter comme impartiale la manière dont il expose l'état de la controverse. Au fond, rien n'est plus naturel. L'apologiste ne voit pas les difficultés telles qu'elles sont. A son point de vue, elles ne sont qu'autant d'attaques dirigées contre une conviction qui lui est chère ou contre une autorité

qu'il reconnaît pour suprême. Comment pourrait-il donc en apprécier la portée? Aussi ses réponses sont souvent tout à fait à côté de la question, particulièrement quand il s'agit des prophéties et des miracles. Quant aux détails historiques qu'on conteste, les uns passent pour être justifiés; pour d'autres on nous laisse le choix entre quelques solutions; pour le reste on est renvoyé aux découvertes futures, par exemple aux inscriptions cunéiformes, qui ne manqueront pas d'éclaircir ce qui est encore étrange et obscur. C'est ainsi qu'on nous assure que rien ne nous empêche d'accepter le livre de Daniel comme une production de la période dont il traite. A la vérité, on ne saurait prouver que le prophète l'ait écrit du commencement à la fin; mais comment la valeur du livre en serait-elle affectée, puisqu'enfin, au fond, il est authentique et digne de foi?

Nous ne nous arrêterons pas à prouver que ce n'est pas là la manière dont il faut procéder. Ce n'est pas de la critique, quoiqu'on affecte d'en faire; c'en est au contraire la négation directe. Représentez-vous un juge dirigeant une enquête d'après des principes pareils. Nous nous contenterons d'opposer la vraie méthode à ces vaines prétentions. Nous devons nous borner au strict nécessaire [1]. Nous n'avons pas à agir comme si le sujet n'avait jamais été traité; les recherches de notre siècle ont introduit quelques hypothèses qu'on peut considérer comme abstractivement possibles. Nous sommes fondés à voir dans le livre de Daniel un tout, non une simple collection de fragments. Nous l'avons dans l'état où son auteur l'a composé; pas de trace d'interpolations. Quant à son origine, nous n'avons qu'à nous placer devant ce dilemme : ce livre est écrit soit par l'homme dont il porte le nom, peu après la fin de la captivité, soit pendant le règne d'Antiochus Epiphane, peu après la révolte maccabéenne. Point de milieu.

Il est évident que les témoignages externes rendus à notre livre laissent le choix parfaitement libre entre les deux hypothèses. Son insertion dans le canon ne décide rien à l'égard de son antiquité, car c'est précisément une question de savoir

[1] Voy. pour de plus amples détails l'*Introduction historico-critique à l'Ancien Testament* de l'auteur, vol. II, pag. 416-472.

quand cette insertion a eu lieu. Le plus ancien témoignage de canonicité se trouve dans le premier livre des Maccabées (II, 59, 60) dont l'auteur met dans la bouche de Mattathias une allusion aux chap. III et VI de Daniel. Mais cet auteur a écrit après la mort de Jean Hyrcan, l'an 106 avant J.-C. (XVI, 24), plus de 60 ans après le commencement de la révolte ; il restait donc suffisamment de temps pour insérer notre livre dans le canon, même s'il n'a pas été écrit avant l'an 165. Quant à Mattathias, on ne pourra guère soutenir que le témoignage d'un auteur qui vécut deux générations plus tard *prouve* qu'il s'est servi en effet de ces paroles en mourant. Ensuite le traducteur grec des Proverbes de Jésus, fils de Sirach (plus tard que l'an 132), connaît une collection de saints écrits divisés en trois parties; mais il ne paraît pas que le livre de Daniel y eût une place. On le voit, l'une et l'autre hypothèse sont admissibles. Mais il y a plus, et nous pouvons affirmer qu'il y a des faits qui prêtent une probabilité supérieure à l'origine maccabéenne. Jésus, fils de Sirach (environ 200 avant J.-C.), ne fait mention ni de Daniel ni de ses trois amis, quoiqu'ils eussent trouvé une place si naturelle dans son « hymne de louange des pères. » (XLIV et suiv.) Quelle peut en être la raison, sinon qu'il ne connaissait pas le livre de Daniel. Ce n'est pas tout. Pourquoi dans la Bible juive Daniel ne figure-t-il pas parmi les prophètes? Tout le monde l'y chercherait, et c'est là aussi que déjà la version alexandrine le transporta. Mais, dans l'hébreu, il figure dans la troisième division qui contient les hagiographes, parmi lesquels se trouvent les livres les plus récents de l'Ancien Testament. On n'explique ce fait d'une manière naturelle et satisfaisante qu'en supposant que le recueil des prophètes était clos lorsque le livre de Daniel devint notoire et fut jugé digne d'occuper une place parmi les écrits sacrés. Mais je n'insiste pas davantage parce que j'admets volontiers que l'évidence externe seule ne saurait décider la question.

Mais le livre lui-même ne prétend-il pas être l'ouvrage de Daniel? Voici le fait. Aux chap. VII-XII Daniel parle toujours à la première personne, au lieu qu'aux chap. I-VI on parle de lui à la troisième, et souvent avec un accent d'admiration qu'on

n'adopte guère en parlant de soi-même. (Chap. I, 17, 19, 20; V, 11, 12; VI, 4.) On peut expliquer ce changement de personnes en supposant que l'auteur réel des chap. VII-XII avait des raisons qui lui paraissaient suffisantes pour parler de lui-même et de ses amis comme il le fait aux chap. I-VI ; mais on l'explique également bien par l'hypothèse contraire que l'auteur des premiers chapitres, qu'il ne faut pas confondre avec Daniel, introduit celui-ci à la première personne aux chapitres suivants. L'étude minutieuse des deux sections doit nous apprendre laquelle des deux hypothèses mérite la préférence. Eh bien, la réponse que cette étude nous fournit est si catégorique qu'aucun homme intelligent ne saurait balancer dans le choix, à moins que d'autres considérations ne l'empêchent de voir les faits tels qu'ils sont. Le panorama de l'avenir qui se déroule aux chap. VII-XII n'est pas seulement incomplet, mais incorrect, pour ce qui concerne la période persane. Quant à Alexandre et à ses successeurs, il s'accorde avec les faits. Les mesures prises par Antiochus Epiphane contre la religion juive sont décrites très minutieusement et il est fait mention de la révolte maccabéenne, du moins de ses débuts. Mais la connaissance de l'auteur ne va pas au delà. La période où les rites religieux prescrits par la loi allaient être restaurés dans le temple de Jérusalem est indiquée plus d'une fois, mais nullement d'une manière correcte. On se représente la chute d'Antiochus dans un lieu et d'une manière que l'histoire n'a pas confirmés, et l'auteur a fait des événements subséquents un tableau que la réalité contredit en tout point. Que si des prophéties nous passons aux récits des chap. I-VI, partout où nous pouvons les comparer aux faits bien établis, nous ne trouvons qu'un désaccord désespérant. La déportation des citoyens de Jérusalem la troisième année de Jehojakim ; Babylone au moment de sa chute gouvernée par Belsatzar, le fils de Nébucadnézar; la monarchie babylonienne remplacée par celle des Mèdes et Belsatzar par « Darius le Mède, » voilà autant d'affirmations bouleversées par les meilleurs témoignages. Qu'en résulte-t-il ? qu'il faut supposer que Daniel nous raconte tout cela et qu'un tableau pareil lui a été révélé d'une manière tout à fait

miraculeuse et mécanique? C'est l'absurdité même. Au contraire, il est parfaitement naturel qu'un homme qui vécut pendant la persécution d'Epiphane eut à la fois la connaissance et le manque de connaissance qui distinguent l'auteur du livre de Daniel.

Mais notre tâche n'est pas achevée. Nous n'avons rendu que faiblement justice au livre de Daniel en nous bornant à en examiner les prophéties à la lumière des faits et à demander si l'histoire bien établie s'accorde avec ses récits. Nous sommes tenus de jeter un coup d'œil général sur les prophéties et les récits dans leur ensemble, considérés en leur entier, et alors il devient toujours plus évident que l'hypothèse de l'origine maccabéenne rend pleinement compte des faits. Sous le coup d'une persécution féroce, un fidèle Israélite, penché sur les écrits des prophètes (IX, 2), pouvait bien concevoir l'espérance que « le temps de la fin » était venu, que la délivrance ne tarderait pas à poindre et que le siècle messianique allait commencer. Fermement convaincu que le fidèle Serviteur de Yahveh ne serait pas abandonné par son Seigneur, et que l'issue confondrait l'arrogance des païens qui attaquaient le Dieu d'Israël, ne pouvait, ne devait-il pas encourager ses compagnons de souffrance à endurer les maux les plus extrêmes, en leur représentant dans le sort de Daniel et de ses amis d'une part, dans celui de Nébucadnézar et de Belsatzar de l'autre, la fin qui les attendait et celle qui attendait leurs oppresseurs? Mais pourquoi adopta-t-il cette forme spéciale? Pourquoi fit-il de Daniel l'organe d'un message qu'il aurait pu transmettre tout aussi bien comme une parole du Seigneur adressée à lui-même? Un moment de réflexion suffira pour dissiper le doute. Il y avait à peu près trois siècles qu'aucun prophète ne s'était levé en Israël. Les temps semblaient être passés sans retour où « le Seigneur, l'Eternel, ne faisait rien sans avoir révélé son secret à ses serviteurs les prophètes[1]. » L'auteur, d'ailleurs, avait la conscience intime que sa conviction reposait sur une étude des écrits prophétiques et sur les réflexions sérieuses qu'elle lui avait inspirées; en conséquence il place les vérités qu'il doit

[1] Amos III, 7.

lui-même aux anciens, dans la bouche d'un ancien voyant. Et pourquoi ne choisirait-il pas Daniel, ce modèle de piété et de sagesse divine, qu'Ezéchiel avait signalé à ses contemporains? (XIV, 14, 20; XXVIII, 3.) Si nous sommes incapable de répandre plus de lumière sur ce point, c'est que nous ignorons les traditions courantes de l'époque sur Daniel et dans quelle mesure notre auteur pouvait les adopter et les développer. Mais ce manque de détails ne change rien au fait que la forme générale du livre s'harmonise parfaitement avec le caractère de la période maccabéenne à ses débuts.

Tout appuie donc notre hypothèse et il n'y a pas un seul phénomène en discussion dont elle ne rende compte. Pas un seul? Ne sommes-nous pas forcés de dénier toute valeur au livre de Daniel et de le flétrir du nom de contrefaçon impudente? Telle semble être la conséquence nécessaire de l'hypothèse maccabéenne aux yeux de ceux qui l'attaquent; mais parmi ceux qui la défendent, il n'y en a pas un seul qui l'accepterait; ils ne dissimulent pas ce qui distingue désavantageusement le livre de Daniel des écrits des prophètes; ils avouent le côté sombre de l'influence qu'il a exercée; mais cela ne les empêche pas de rendre pleine justice à l'auteur et de lui accorder, quoique inconnu de nom, une place parmi les fils pieux et héroïques d'Israël. Il est tout à fait déraisonnable de regarder en pitié « un scribe maccabéen ou un Egyptien enthousiaste. » Le vent souffle où il veut, et la foi religieuse, parlât-elle sous des formes étranges et même blessantes, doit être traitée avec respect.

VII

Le livre de Daniel peut également nous servir d'introduction à la seconde partie de notre tâche, savoir l'illustration de la méthode critique opposée à la méthode harmonistique.

Nous avons vu déjà que ce livre donne sa propre version sur la chute de la monarchie babylonienne ou chaldéenne. Selon lui, le dernier roi babylonien est remplacé par Darius *le Mède*, déjà avancé en âge (V, 31), qui est remplacé à son tour par

Cyrus, roi de *Perse*. (IX, 1 ; coll. X, 1 ; I, 21.) Conformément à ces idées, la monarchie chaldéenne passe pour avoir été remplacée par celle des Mèdes et celle-ci par celle des Perses, dans le songe de Nébucadnézar (chap. II) et dans la vision des quatre grands animaux et du Fils de l'homme (chap. VII.) Il est vrai que les monarchies mède et persane sont considérées comme réunies, de sorte que dans une autre vision (chap. VIII) elles sont représentées sous l'image d'un bouc aux deux cornes inégales ; mais on les distingue pourtant et l'une succède à l'autre dans la domination de Babylone. On sait que l'antiquité nous a légué de nombreux récits relativement à ces événements intéressants, notamment à l'égard de l'établissement de la monarchie persane et qu'ils ne s'accordent ni entre eux, ni avec le livre de Daniel. Nous nous sommes familiarisés dès notre enfance avec les récits pittoresques et détaillés d'Hérodote et avec celui de Xénophon dans la Cyropédie. D'autres versions nous sont venues de Deinon, de Nicolas Damascène, de Moïse Chorènensis, versions qui ne diffèrent pas seulement des précédentes, mais aussi entre elles [1]. Or quelle est l'attitude des historiens modernes en présence de toutes ces divergences ? Quelques-uns de ces récits se recommandent par leur antiquité ou par quelque autre considération ; dans le nombre, ceux d'Hérodote et ceux de Xénophon qui avaient visité la Perse. Les savants modernes s'estiment-ils donc obligés de concilier tous ces récits ou du moins les plus anciens et les meilleurs à leur sens, pour en retenir les traits principaux comme histoire? Aucun d'eux n'y songe. Les historiens qui s'entendent à leur mission, depuis Bæhr [2] jusqu'à Duncker et Rawlinson [3], se contentent de former une hypothèse qui se recommande par sa probabilité intrinsèque et rend compte de l'origine et des amplifications successives des narrés divergents. Ils se refusent, par exemple, à croire qu'Astyage donna son enfant unique en mariage à un Perse et transféra ainsi, de son propre mouve-

[1] Voir M. Duncker, *Geschichte des Alterthums*, vol. II, pag. 446 et suiv., 2e édition.

[2] *Ctesiæ Cnidii operum reliquiæ*, pag. 85 et suiv. Frankf. 1824.

[3] *The five great monarchies*, vol III, pag. 225; IV, pag. 354, 1re édition.

ment, la suprématie du maître au sujet. Ils nous disent que Cyrus était le fils du gouverneur de la Perse ou du prince tributaire de ce pays. Mais que dirons-nous donc des récits qui nous donnent l'autre version avec une rare unanimité? En en constatant l'origine et la tendance et en les plaçant dans le jour de tout ce que nous savons d'ailleurs des idées familières à leurs auteurs, nous réussissons à en démêler l'origine. Je dois me contenter ici de renvoyer à l'exposition magistrale de M. Duncker [1]. Il ne tient pas compte de Darius, le Mède, sans que l'histoire souffre de cette omission; c'est au critique biblique de donner une explication plausible de la représentation très divergente des événements dans le livre de Daniel; tâche, au reste, qu'il n'est pas difficile de remplir.

VIII

Une des figures les plus populaires de l'histoire d'Israël, David, va nous offrir un conflit de témoignages semblable à celui qui vient d'être signalé. Il donne une preuve curieuse du pouvoir de la tradition. L'Ancien Testament nous donne trois types ou trois versions du caractère de David. Le premier, celui du premier livre des Chroniques (XI-XXIX), nous représente David comme le fondateur du culte à Jérusalem; un autre, celui des inscriptions des soixante-treize psaumes qui portent son nom, nous donne le poète religieux, le harpiste royal; un troisième (1 Sam. XVI-1 Rois II) nous retrace le vaillant guerrier, le condottiere, le monarque prospère, le père faible. Ces types ne sont pas sans rapport les uns avec les autres. Si, par exemple, l'auteur des Chroniques omet plusieurs circonstances qu'il n'ignorait pas, telles que les aventures de David sous Saül et Isboseth, les détails de sa vie domestique (2 Sam. IX-XX), la succession contestée (1 Rois I), il insère dans son narré d'autres détails du livre de Samuel. (V-VIII; XXIV etc.) D'autre part, le psaume de consécration pour le culte en Sion (1 Chron. XVI, 8-36), est emprunté à notre collection des psaumes, quoiqu'il ne soit pas un de ceux qui sont attribués à David. De même il y a des

[1] Vol. II, pag. 452 et suiv.

points de contact entre le second et le troisième types. Ainsi dans l'appendice du second livre de Samuel (XXI-XXIV), le dix-huitième psaume est attribué à David (chap. XXII) et ce qui est donné là pour son chant du cygne (XXIII, 1-7) ressemble à quelques-uns des psaumes. D'ailleurs, dans le cours du récit, David figure comme poète (2 Sam. I, 18-27 ; III, 33 et suiv.) et habile harpiste (1 Sam. XVI, XVIII). Tout cela fait qu'on commencera naturellement par regarder ces trois types comme les aspects différents d'un seul caractère et par essayer de les faire rentrer tous dans la conception du David historique. Bref, nous nous imaginons, sans nous en rendre un compte distinct, que les trois auteurs se sont partagé la besogne et se sont mutuellement suppléés. Voilà l'harmonistique inconsciente du laïque ; la science ecclésiastique la développe et l'apologiste s'en empare. Pourquoi craindrions-nous de dire que la tâche devient chaque jour plus désespérée? On ne saurait fondre les trois types en un seul ; ils refusent jusqu'au bout de se mêler ensemble. Dans le plus ancien récit des derniers jours de David (1 Rois I, 1-II, 11) il n'y a point de place pour la grande assemblée décrite 1 Chron. XXVIII et suiv., et la version des Chroniques n'a certainement pas l'intention de suppléer à l'omission du récit plus ancien, mais de le remplacer par quelque chose de plus édifiant ou de moins scandaleux. On peut en dire autant de tout ce que le Chroniqueur ajoute à ses prédécesseurs. Son David, qui ne s'estime pas assez pur pour bâtir un temple à l'Eternel, à cause du sang qu'il a répandu dans les combats (XXII, 8;. XXVIII, 3), diffère considérablement du guerrier des livres de Samuel. Il en est de même du poète des psaumes. Entre les idées de pardon qui sont à la base du Ps. XXXII et le sacrifice des descendants de Saül en expiation de la faute de leur père (2 Sam. XXI, 1-4), il y a un abîme. Le pur monothéisme des psaumes n'a guère pu être professé dans une maison où les *téraphim* sont sous la main selon les besoins du moment. (1 Sam. XIX, 11-17.) Les pieux sentiments exprimés de temps en temps par David dans l'histoire plus ancienne (1 Sam. XXVI, 19 ; 2 Sam. XVI, 25 et suiv.; XVII, 10 et suiv.), diffèrent essentiellement par le

ton et le caractère de ceux qu'exprime la majorité des psaumes qui portent son nom. Des expressions comme celles qui se lisent Ps. XVIII, 21-27, conviennent peu à la bouche d'un homme dont la vie privée et publique a été souillée de tant de taches. On le voit, pour maintenir l'unité des trois types il faut ou admettre une absurdité psychologique, ou bien tordre les faits. Il faut donc choisir, et ce choix, qui ne peut être qu'en faveur des livres de Samuel, doit être décisif. Nous ne saurions nous contenter de sacrifier les livres des Chroniques ou la plupart des inscriptions des psaumes. Ces demi-mesures peuvent faire disparaître les contradictions les plus choquantes, mais elles n'atteignent pas les autres. Ce n'est qu'en nous renfermant strictement dans les livres de Samuel, et notamment dans les plus anciens récits qu'ils contiennent, que nous pouvons voir se dresser devant nous une vraie figure historique, qui domine ses alentours sans doute, mais qui pourtant leur appartient et qui, d'ailleurs, est à sa place entre la rudesse de l'âge héroïque qui vient de se clore et les jours de Salomon qui, tout en bâtissant un temple à Yahweh, éleva aussi les sanctuaires d'Astarte, de Molech, et de Chemosh. (1 Rois XI, 5-7.)

Mais d'où viennent les autres types et les traits dans les livres de Samuel qui ne sont guère compatibles avec la conception historique dont nous avons parlé? Avant de répondre, je me permets de remarquer que mon esquisse de l'application de la méthode critique la placerait dans un faux jour si on la regardait comme complète. Puisqu'il s'agit d'un fait, l'investigation s'est portée sur les détails, ou plutôt en est partie. Le résultat, quant aux livres des Chroniques, est de montrer que ses représentations ne sont pas seulement inadmissibles en masse, mais que prises une à une elles sont ou renversées par les anciens récits ou très improbables en elles-mêmes. C'est ainsi encore qu'il y a longtemps que l'autorité des inscriptions des Psaumes est minée, la grande majorité est manifestement incorrecte. Il est démontré par une évidence interne autant qu'externe que toutes ces inscriptions sont d'une date récente, ne remontant pas au delà du second temple, et par conséquent séparées de quelques siècles de

celui de David. Il n'y a donc ni caprice, ni violence à se rendre à la nécessité et à abandonner ces deux types plus jeunes en faveur de celui qui est consacré par les livres de Samuel. Mais reste encore la question de savoir comment ces types récents ont pris naissance, et notre hypothèse du David historique ne saurait passer pour établie à moins qu'elle n'y ait donné une réponse satisfaisante. La voici. David ne fut pas oublié de son peuple. Les circonstances politiques amenèrent naturellement une estime croissante de sa personne et de son œuvre d'unification. Il devint de plus en plus le modèle d'un roi israélite et il finit par être idéalisé. L'espoir de la régénération de la dynastie et de son accession au trône, c'est-à-dire l'attente messianique, a dû opérer puissamment dans la même direction. Cependant les convictions religieuses de l'élite en Israël subissaient des changements marqués : les conceptions de Yahweh et de sa religion allaient toujours en s'épurant. Les idées qu'on se formait de David devaient s'en ressentir ; sa figure devait se modeler sur les conceptions nouvelles, sous peine de cesser d'être ce que ses contemporains avaient fait de lui, l'homme selon le cœur de Yahweh. On ne pouvait se représenter sa puissance poétique et musicale, attestée par les plus anciennes traditions, que comme vouée à la gloire du Dieu d'Israël. Il en résulta qu'à une époque comparativement ancienne on lui attribua à lui et à ses contemporains des poèmes religieux. Et lorsque, après la captivité, la poésie et la musique du temple eurent pris un nouvel et vigoureux essor, rien n'était plus naturel que d'en considérer David comme le fondateur. Ceci fraya la route à la conception que nous trouvons dans les Chroniques. Après la réforme d'Esdras et de Néhémie (440 avant Jésus-Christ), la religion s'identifia de plus en plus dans les esprits avec les rites. Maintenant l'organisation du temple et du culte ne pouvait être attribuée qu'à David et, si possible, à Yahweh lui-même. (1 Chron. XXVIII, 19.) Si c'est Salomon et non David qui a bâti une maison à l'Eternel, c'est David qui n'a pas manqué de faire de grands préparatifs pour cette œuvre. (2 Sam. VIII, 10 et suiv.) Ne se serait-il occupé que des chœurs du temple ? n'aurait-il

pas classé aussi les prêtres, les lévites, les portiers ? C'était combler les lacunes de la tradition ancienne que d'attribuer à David toutes les mesures qu'énumèrent les Chroniques. Non, « l'homme selon le cœur de Dieu » n'avait pas pu faire moins que tout cela dans la pensée d'un auteur « pour qui un jour dans les parvis de l'Eternel valait mieux que mille ailleurs. »

Tels sont les facteurs qui ont enfanté les trois types de David. Il est permis de dire qu'ils ne sont pas imaginaires ; ils sont puisés dans la réalité. Si j'avais pu épuiser le problème et insérer, par exemple, l'histoire de la législation mosaïque, tout aurait été éclairé d'un jour plus vif. Mais ce que nous avons dit prouve suffisamment, qu'étant donnée la véritable figure de David, sa transformation, et une transformation telle que nous l'avons retracée, était une nécessité historique. Il paraît donc que notre hypothèse qui d'abord ne se recommandait que par sa probabilité intime, rend complètement compte de tous les matériaux dont l'historien peut disposer.

IX

Notre revue des trois types davidiques est plus qu'un exemple entre plusieurs de l'application de la méthode critique à la méthode harmonistique. Elle éclaire l'origine et le développement des récits bibliques en général et explique les influences qu'ils ont subies. Nous résumons ces influences sous le terme de *facteur religieux* dans la composition de l'histoire. Ajoutons que la connaissance de ce facteur et son application aux recherches historiques constituent un trait caractéristique de la critique contemporaine. C'est la théorie « de la tendance, » disent nos contradicteurs, et ainsi ils fournissent la raison de leur répugnance pour l'école dominante, tout en refusant de passer pour dénués de critique. L'avocat de cette théorie, disent-ils, en présence d'un récit biblique, n'en recherche pas le fondement historique, mais uniquement le but de l'auteur qui l'a composé. Il pose en thèse que l'auteur doit avoir eu un dessein spécial, qu'il n'a pas eu l'intention ou du moins la seule intention de raconter ce qui était arrivé, mais qu'il de-

mandait à faire une certaine impression, à inculquer quelque exhortation spéciale, ou à démontrer ses propres pensées. Si en eux-mêmes ces motifs sont inoffensifs, il faut cependant convenir qu'un homme qui s'en laisse inspirer excite le soupçon, s'il ne porte pas à faire rejeter absolument son témoignage relativement aux faits. Ainsi l'avocat de la théorie de la tendance ruine toute la valeur des témoignages historiques par ses soupçons mal fondés !

Nous ne saurions adopter qu'en partie l'idée que nos contradicteurs se forment de la méthode critique. L'expression qu'ils affectionnent, de théorie de tendance, ne décrit pas la méthode moderne complètement, ni par conséquent fidèlement. Nous reconnaissons, il est vrai, dans plusieurs récits bibliques une tendance à les subordonner à quelque idée religieuse de leur auteur ; mais nous sommes loin de penser que cette tendance soit simplement arbitraire. L'historien, en effet, place ses faits dans un jour particulier *afin* que d'autres puissent les envisager d'un point de vue particulier, mais il le fait avant tout et principalement *parce qu'il* les voit lui-même dans ce jour. Ce fait capital s'obscurcit totalement dans le sobriquet de critique de tendance. Les auteurs bibliques voyaient réellement le peuple et les faits dans le jour où ils nous les montrent. Mais comment se fait-il qu'ils nous les représentent si souvent différents de ce qu'ils étaient et de ce que des historiens antérieurs les déclaraient être ? C'est que chacun d'eux avait son point de vue différent de celui de ses prédécesseurs. De prime abord, on a de la peine à le comprendre. Nous avons l'habitude d'essayer de toute manière de combattre l'influence que nos opinions personnelles et nos sympathies pourraient exercer sur notre conception du passé. Et, qui plus est, nous serions coupables en faisant le contraire. Mais pourquoi est-il en notre pouvoir et par conséquent de notre devoir d'agir ainsi ? parce que nos convictions personnelles sont, au moins relativement, indépendantes du passé ! C'est pourquoi il n'est pas nécessaire, et dans tous les cas il n'est pas d'une nécessité vitale pour nous de changer notre conception du passé en changeant nos propres convictions. Il n'en était pas

ainsi autrefois. Fait historique et vérité étaient identiques. La vérité étant supposée descendre directement de Dieu, sans intermédiaire, on la supposait parfaitement révélée dès l'origine ; d'où il résulte que l'intelligence de la nature et de la volonté de Dieu, qui au fond avait été obtenue postérieurement, fut involontairement antidatée et attribuée à une haute antiquité[1]. L'idée d'un développement historique n'existait pas encore. On ne savait pas alors, on ne pouvait pas savoir comment la vérité naissante se dégage de mainte erreur dont elle était enveloppée, comment elle se déploie librement pendant quelque temps pour entrer dans de nouvelles combinaisons dont elle doit de nouveau se débarrasser. Le théisme d'autrefois estimait la vérité aussi inaltérable que Celui dont elle émane et était incompatible avec la théorie moderne « d'une révélation progressive, » laquelle n'est au fond qu'un compromis entre le vrai supranaturalisme et la théorie du développement. Il en résulte que dans les temps anciens. et notamment en Israël, le sens de la continuité historique ne pouvait être conservé que par une accommodation constante du passé aux besoins du présent, c'est-à-dire par sa rénovation et sa transformation constantes. Voilà ce qu'on peut appeler la loi de l'historiographie religieuse. Elle domine les écrits des Israélites et des premiers chrétiens. La triple conception de l'histoire d'Israël correspond aux trois périodes du développement religieux en Israël, la période prophétique, la période deutéronomique, et la période sacerdotale[2]. De même, dans l'âge apostolique et post-apostolique, les conceptions judéo-chrétienne, paulinienne et alexandrine du christianisme se succédèrent et entrèrent souvent en conflit ; en conséquence, nous trouvons dans les évangiles un portrait judéo-chrétien du Christ, une modification de ce portrait dans le sens paulinien par Luc et enfin, comme résultat de l'application de l'idée du Logos aux matériaux traditionnels, une

[1] Voir C. Holsten *Zum Evangelium des Paulus und Petrus*, (Rostock 1868) pag, 196, sq.

[2] Voir l'ouvrage de M. Kuenen, traduit en anglais : *Prophets and Prophecy in Israel*, pag. 406, sq.

tranformation et une glorification complètes du docteur de Nazareth dans le quatrième évangile. Il devait en être ainsi. Les disciples de Paul et ceux de la gnose christiano-alexandrine ne pouvant se séparer du Christ, auquel ils se savaient redevables de tous leurs privilèges, la conception de l'œuvre de Jésus au sein de son peuple devait nécessairement passer par les mêmes phases que l'idée chrétienne elle-même. Sauf la différence du sujet, nous constatons le même *processus* au sein du judaïsme. Les préceptes et les règlements détaillés que les scribes ajoutèrent à la loi mosaïque étaient l'œuvre de ces scribes eux-mêmes et devinrent de siècle en siècle plus nombreux et plus minutieux. Mais, dans la pensée du croyant juif, ils étaient tout aussi sacrés et divins que la loi elle-même et par conséquent remontaient à la même antiquité. Moïse, disait-on, en est l'auteur, sans les avoir écrits ; mais ils ont été transmis oralement de génération en génération. De même, maint « scribe versé dans ce qui regarde le royaume des cieux » était fermement convaincu que « les choses nouvelles » qu'il tirait de son trésor étaient aussi anciennes que le christianisme lui-même.

Nous ne nous sommes écartés de notre sujet qu'en apparence. L'historien rencontre sur tous les points de ses investigations bibliques la même nécessité qui s'est imposée à lui en traitant les récits relatifs à David. L'harmonistique, l'hypothèse qui veut que les données contradictoires ne fassent que représenter les aspects différents d'un même objet, heurte les faits, non de temps en temps, mais constamment. Ce phénomène doit avoir sa raison et il valait la peine de l'expliquer. Nous avons trouvé qu'il est inséparable de la nature des documents que le critique biblique est appelé à exploiter. Avant de l'avoir compris, il devait se contenter d'hypothèses très peu naturelles et même impossibles ; il ne pouvait pas se hasarder à adopter une autre marche que celle qu'il avait suivie jusqu'ici, tant qu'il se croyait obligé d'admettre que chaque histoire repose sur un fait réel et que le seul moyen de rendre justice à toutes était de les concilier. Cette obligation n'existe plus. La contradiction est devenue si palpable qu'il était impossible de

ne pas la reconnaître ; l'explication ne tarda pas à suivre et elle est, on a pu le voir, de nature à laisser le caractère des auteurs entièrement intact et à augmenter, au lieu de la diminuer la valeur des matériaux qui doivent servir à l'histoire du développement spirituel d'Israël et de la primitive Eglise. S'il en était autrement, nous n'aurions qu'à nous y soumettre ; mais maintenant nous n'avons certainement pas à nous plaindre. La critique nous délivre de maint prétendu fait, pour lequel, tout en le croyant, nous ne pouvions trouver de place ; elle nous introduit en même temps dans le laboratoire de l'esprit religieux, et plus nous aurons examiné de près les opérations de cet esprit, mieux aussi nous le comprendrons.

X

J'ai dit qu'il ne serait pas nécessaire de justifier la méthode de la critique et qu'il suffirait de la décrire. Je suis encore du même avis. Mais ceci ne m'empêche pas de consacrer en finissant quelques pages à un examen des plaintes dont la critique est souvent l'objet. Provenant d'une connaissance imparfaite de ses vrais procédés, elles se dissiperont devant une connaissance plus exacte.

Que veut-on dire, par exemple, lorsqu'on affirme que la nouvelle critique biblique substitue des théories aux faits? Peut-être veut-on dire qu'elle conduit souvent au rejet de ce qui est représenté comme un fait dans les documents bibliques. Mais dans ce cas les accusateurs devraient parler de récits ou de traditions qu'ils n'ont certainement pas le droit d'identifier avec des faits. Le critique a le plus grand respect possible pour des faits réels, car il part des documents, il s'attache aux documents, il finit par les documents. Voilà ses faits et il ne s'en dessaisit pas un seul instant. Il rejette systématiquement les théories qui ne sont pas empruntées aux documents et qui ne sauraient être justifiées par eux. Les contradicteurs de la critique moderne peuvent-ils en dire autant ?

La critique, dit-on, est *destructive*. J'ai presque honte de répéter ce qui est si simple et si évident, savoir que la critique

ne peut rien détruire et que si elle le pouvait, elle s'en garderait bien. Elle fait trop de cas des faits pour consentir à en perdre un seul ; elle ne demanderait qu'à en augmenter le nombre. Elle ne les dépouille pas de leur caractère, ni ne les représente autrement qu'ils ne sont. Quelles que soient, par exemple, ses conclusions à l'égard de la portée historique ou de la valeur religieuse de certains livres bibliques, elle ne niera pas que ces livres ont été admis au canon juif ou chrétien ; et elle reconnaît à ce fait toute sa signification. Elle ne détruit que les théories qui se sont formées autour du fait dans le cours des âges et qui se maintiennent toujours dans certaines régions. Prenons un exemple. Il y a une théorie qui veut que les auteurs du canon ne se soient jamais trompés quant aux auteurs et à la valeur historique des livres qu'ils ont jugés dignes d'une place dans leur recueil. Ainsi il est probable, quoique nous ne puissions pas en être certains, que les scribes attribuèrent l'Ecclésiaste à Salomon et regardaient le livre d'Esther comme purement historique. Nous sommes tout prêts à étudier cette opinion, en supposant toujours que c'était celle des scribes inconnus ; mais il nous est impossible de la traiter avec un respect implicite et un aveugle assentiment. Si le rejet ou la modification de tels jugements doit s'appeler destruction, alors la critique mérite souvent l'épithète qu'on lui donne. Mais serait-ce un reproche aux yeux de protestants, qui n'admettent pas d'Eglise infaillible et encore moins une synagogue infaillible ?

On dit encore que la critique est *négative* par opposition à une critique positive ; mais ces deux épithètes sont également impropres. La vraie critique est toujours à la fois l'un et l'autre ; et elle n'est négative que pour être positive. Si l'on ne peut parvenir à la réalité qu'en rejetant une partie de la tradition qui la concerne, personne ne demandera au critique de la retenir. Mais il est possible qu'on veuille dire que les hypothèses de la critique relativement aux hommes et aux faits du passé sont beaucoup moins belles et attrayantes que les récits traditionnels, et que c'est là ce qui justifie la qualification de négative. Je fais ici deux réflexions. D'abord, personne

ne détruit les anciens récits. S'ils sont réellement beaux et attrayants, ils le resteront et rien ne nous empêche de jouir de leur beauté. Si nous ne pouvons plus les envisager comme l'exacte expression de la réalité, serons-nous privés pour cela de leur valeur esthétique et religieuse? Dans d'autres cas nous ne méprisons pas les belles paroles et les légendes touchantes. De plus, nous ne saurions accorder que les tableaux du passé, dont la critique a fait l'esquisse, le cèdent toujours en beauté, en valeur religieuse aux représentations traditionnelles. S'il en était ainsi, nous devrions nous y résigner et être capables de le faire. Mais dans le fait ce n'est pas le cas; il n'est pas rare que le critique de l'Ancien et du Nouveau Testament en réhabilite les héros; et cela est d'autant plus significatif qu'aussi longtemps qu'il est fidèle à ses principes, il n'est pas du tout affecté du désir de placer leurs actions dans un jour plus favorable. N'est-il pas très curieux que tant de reproches qu'on a faits dans tous les temps aux saints d'Israël, tombent du moment que les récits qui les concernent sont jetés dans le creuset de la critique? Ce serait franchir les bornes de cet article que de le montrer pour les patriarches; d'ailleurs on pourrait demander raisonnablement si la critique moderne peut être censée les réhabiliter, pour quelques scandales qu'elle éloigne, puisqu'elle les regarde plutôt comme des personnifications que comme des personnes. Mais prenons un cas comme celui de Samuel. Si, pour son honneur, je suis forcé d'accepter comme historique tout ce qui est raconté de son attitude à l'occasion de l'élection d'un roi (1 Sam VIII; X, 17-26; XII); si je dois admettre les récits du rejet du Saül (XIII, 8-14; XV) et l'histoire de l'onction de David (XVI, 1-13), alors je ne vois pas le moyen de sauver Samuel et je dois le rendre responsable du désappointement qui suivit l'élévation de Saül. C'est la critique exempte de préjugés qui nous permet de le respecter comme un des héros d'Israël. Il en est de même de David, sous une forme modifiée. Plusieurs de mes lecteurs savent peut-être combien un historien tel que le professeur Max Duncker l'a jugé défavorablement[1]. Eh bien, je suis

[1] Vol. I, pag. 580 et suiv. (3e édition.)

tout prêt à prendre la défense de David, même contre une si grande autorité, mais à une condition, c'est que je puisse exercer librement la critique telle que je l'ai décrite. Forcé d'accepter la tradition telle quelle, je serais incapable de répondre à mainte charge produite par Duncker. Ce n'est qu'après que l'image de David a été dégagée de tout ce que les générations subséquentes y ont apporté d'embellissements, que David lui-même reste un héros, et même, lorsqu'il n'agit pas en héros, un homme et un frère. N'en est-il pas de même des caractères du Nouveau Testament? Paul a certainement gagné à la critique. Ce n'est qu'en rejetant les données apologétiques du livre des Actes (XVIII, 18; XXI, 20) que nous pouvons l'absoudre d'une accommodation d'un caractère très équivoque.

On reproche encore à la critique *l'extrême incertitude* de ses résultats. Les contradictions mutuelles des critiques et souvent les conceptions changeantes du même critique suffisent, dit-on, pour les réfuter. Il y a encore ici bien des choses à dire. Remarquons que la divergence de vues en fait de vérité vaut infiniment mieux que l'accord dans l'erreur. La critique n'est pas plus réfutée par un appel à ses tâtonnements que le protestantisme ne l'est par l'histoire de ses variations. Les critiques, sans doute, ont suivi souvent une fausse route et ils s'égarent toujours encore par rapport à une foule de détails, car « es irrt der Mensch, so lang' er strebt. » Mais serait-ce une raison de renoncer à la poursuite? Ne nous bornons pas aux considérations générales. Notre étude de la méthode nous fournit une réponse complète. D'abord, nous avons pris une idée des difficultés énormes avec lesquelles l'historien d'Israël et celui de la primitive Eglise ont à lutter, et qui résultent de la disette de documents et de leur caractère spécial. Ce n'est pas une raison de renoncer à l'investigation, mais il faut convenir qu'il n'y a qu'un supplément de documents qui pourrait mettre fin à l'incontestable incertitude qui existe. Dans cet état de choses, on ne saurait s'empêcher de produire des hypothèses qu'il est aussi impossible de prouver que de réfuter au nom des documents, et qui par conséquent ne sauraient jamais

parvenir à une décision. Il est presque nécessaire de défendre à la fois et sur le même sujet des thèses qui s'excluent, mais sans l'être par les faits. Ensuite notre étude a signalé expressément l'influence du facteur subjectif dans la composition de l'histoire. J'ai défini la tâche de l'historien : la formation et la vérification d'hypothèses, parce que son œuvre semblait être représentée le plus parfaitement par cette formule ; et nous voyons maintenant qu'elle avait l'avantage de faire ressortir l'énorme influence de la personnalité de l'historien, de sa pénétration, de son don de combinaisons, bref de son génie spécial. M. Ernest Naville nous a rappelé récemment le rôle que ces dons subjectifs jouent même dans le champ des sciences naturelles, malgré leur prétention à l'objectivité [1] ; mais leur signification est bien autrement grande dans le domaine littéraire et historique. Il ne serait pas surprenant que voyant les piles de travaux historiques consacrés à la Bible, on résolût de laisser là tout ce chaos de spéculation pour borner toute son attention aux sources. Ce serait pourtant une vraie folie; on se priverait peut-être d'une bonne moitié de ses matériaux. Me taxera-t-on d'exagération? Dans un cas comme celui-ci on ne peut parler que pour soi-même ; or je n'hésite pas à déclarer que je serais tout aussi triste d'être privé de tout ce que les autres ont vu dans les documents et des hypothèses qu'ils ont formées, que je le serais de la perte des documents eux-mêmes. Mon expérience m'a appris que les faits parlent, mais qu'il faut ouvrir souvent les oreilles avant que leur voix puisse être entendue. La connaissance de la méthode critique nous enseigne à comprendre tout cela et à apprécier ainsi l'œuvre de nos devanciers; mais elle nous apprend aussi combien il est déraisonnable de se plaindre des changements constants des résultats de la critique ou de lui en faire un reproche. Là où la subjectivité joue un rôle si important, les conséquences de son influence sont inévitables.

Ceci m'amène à ma dernière réflexion. Même sous le rapport des qualités mentales, chacun de nous est l'enfant de son temps. Chaque génération nouvelle a plus de connaissance positive

[1] *La logique de l'hypothèse*, Paris 1880.

que celle qui la précéda et, grâce à sa culture supérieure, elle porte un coup d'œil plus lumineux sur le passé. Il en résulte que la représentation qu'une génération a donnée d'une partie du passé ne satisfera pas complètement l'autre. L'histoire demande toujours à être écrite à nouveau, même alors que les documents restent les mêmes. Mais la conquête une fois faite ne se perd pas. L'histoire est une science progressive, du moins elle l'est lorsque l'historien comprend qu'il ne doit pas ignorer l'œuvre de ses devanciers, mais se l'approprier. Réconcilions-nous joyeusement avec les variations de l'histoire. Si la ligne n'est jamais capricieusement brisée, ces variations sont des rapprochements croissants de la vérité. Ne craignons rien de la disparition de nos petits systèmes, du moment qu'ils ont eu leur jour; ils ne furent que des rayons brisés et n'étaient pas destinés à être permanents. Ils ont rempli leur mission s'ils nous ont montré quelque chose de plus de « cette vérité qui est plus qu'eux. »

F.-C.-J. Van Gœns

BULLETIN

THÉOLOGIE

F. Hermann Kruger. — Essai sur la théologie d'Esaie XL-LXVI[1].

M. Krüger vient d'enrichir notre littérature théologique de langue française d'une monographie intéressante et approfondie sur la *théologie d'Esaïe XL-LXVI*. On comprend aisément l'importance d'un pareil travail et son opportunité. « Il n'existe, dit M. Krüger (Introduction, pag. VII), il n'existe à peu près aucun essai sérieux et détaillé qui expose l'ensemble des idées d'un seul auteur [parmi les écrivains de l'Ancien Testament]. Or on ne produira un exposé satisfaisant de la théologie biblique de l'Ancien Testament que lorsqu'on disposera pour ce travail d'une série presque complète d'études spéciales sur le contenu théologique des divers écrits de l'Ancien Testament. » Voilà comment M. Krüger a été amené à aborder son sujet. S'il a choisi les chapitres XL-LXVI d'Esaïe pour en exposer les idées religieuses et morales, c'est en partie dans l'idée que son travail pourrait jeter quelque nouveau jour sur le problème relatif à l'époque où vivait l'auteur de ces chapitres[2]. C'est aussi parce que, « si ces discours appartiennent à l'exil, ils se trouvent sur la limite de deux périodes distinctes du développement des idées religieuses en Israël, et qu'il est d'autant plus intéressant et important à la fois de préciser

[1] Paris, G. Fischbacher, éditeur, 1881. — 178 pages in-8.

[2] Personnellement, M. Krüger pense que l'auteur a vécu au temps de l'exil, à l'époque où naissait l'empire médo-perse.

la pensée théologique d'un auteur vivant à une époque de transition, de crise religieuse et politique. »

Nous nous associons complètement à ces considérations et nous croyons que des études spéciales sur chacun des prophètes, sur chacun des écrivains de l'Ancien Testament, sont ce qu'il y a de plus désirable de nos jours pour les progrès de la théologie biblique et aussi, par contre-coup inévitable, pour la solution des problèmes critiques et isagogiques. Puissions-nous posséder bientôt, pour les Ecritures de l'ancienne Alliance, un ensemble d'études faisant pendant aux monographies sur la théologie paulinienne et johannique, sur celle de Pierre et celle de Jacques, etc.

Le travail de M. Krüger se divise en deux parties; dans la première il étudie *les facteurs du salut*, et dans la seconde *le salut* lui-même. C'est peut-être cette division générale qui est ce qu'il y a de moins bon dans l'excellent ouvrage que nous étudions. Elle a quelque chose de factice et d'artificiel, qui se fait encore mieux sentir quand on voit que « les facteurs du salut » (la première partie) se partagent à leur tour en deux chapitres, le premier consacré à *Dieu*, le second intitulé : *le monde*, *l'homme* et *le mal*. Voilà donc quels sont « les facteurs du salut ! » Nous avouons que nous eussions préféré un autre titre pour cette première partie et peut-être aussi une autre conception de l'œuvre entière. M. Krüger a nettement séparé tout ce qui concerne *Dieu* et l'*homme* de ce qui concerne le *salut*, c'est-à-dire les relations de l'Eternel avec son peuple d'Israël. Est-il bien réellement possible et bien conforme aux principes de la théologie biblique de scinder ainsi la divinité, pour séparer le Dieu absolu et universel du Dieu d'Israël, et de scinder aussi l'humanité, pour parler d'abord de cette abstraction « l'homme » et seulement plus tard de ces êtres concrets « l'Israélite » et « le païen ? » Nous nous demandons s'il n'y a pas là un reste d'anciennes formes, empruntées peut-être à la dogmatique ou bien à un *à priori* quelconque, mais qui ne s'appliquent guère à un prophète israélite. Nous nous hâtons d'ajouter que cette critique atteint la forme du travail de M. Krüger bien plutôt que le fond.

Nous n'avons point l'intention d'entrer dans l'analyse détaillée de l'*Essai* de M. Krüger, car nous espérons que les lecteurs de

notre Revue désireront le lire eux-mêmes, avec d'autant plus d'empressement qu'il est rare de voir paraître dans notre langue un livre de ce genre, et qu'à beaucoup d'égards cet ouvrage est de nature à attirer l'attention et à éveiller l'intérêt. Le chapitre sur Dieu est d'une grande clarté; l'auteur y examine avec soin et d'une manière approfondie les différentes faces de cette notion chez le prophète Esaïe XL-LXVI. Nous croyons pourtant que la séparation un peu arbitraire entre Dieu et son peuple qui résulte du plan général de M. Krüger enlève à son exposé de théodicée un peu de la vie qui devrait l'animer. Et nous en disons autant à propos du chapitre qui traite du monde, de l'homme et du péché. Là d'ailleurs l'auteur est obligé de commettre une inconséquence et de restreindre son étude au péché d'Israël (Voy. pag. 55 en bas.) Le « pécheur » dont il parle à la page 59, dernière ligne, et qui semble être le pécheur au sens absolu, est en réalité seulement l'Israélite pécheur. Même remarque à faire pour le paragraphe suivant, où il est parlé du péché. Les considérations très justes qui y sont présentées ne sont valables que pour le peuple d'Israël. M. Krüger l'a senti, car dans un cinquième et dernier paragraphe, il ajoute quelques mots sur « le péché en dehors d'Israël, » et affirme que « si Israël est pécheur, les autres peuples le sont à plus forte raison. » C'est parfaitement exact, mais il nous semble que la conclusion à tirer de tout ceci, c'est qu'il ne faut pas vouloir faire rentrer les pensées parfaitement concrètes et spécialisées d'un prophète israélite dans des catégories ou des moules abstraits. Ce dont parlent le second Esaïe et les autres écrivains prophétiques, ce n'est pas de Dieu et de l'humanité, c'est de Yahvé, d'Israël, et des autres peuples qui entourent Israël.

Et ceci nous amène à nous demander si M. Krüger a eu raison de mettre le *salut* à la base de sa division générale et d'en faire l'idée centrale de la théologie du second Esaïe. Nous nous demandons si la notion d'*épreuve* n'est pas bien plutôt celle autour de laquelle gravitent tous ses discours. La nécessité de l'épreuve, voilà quel serait le premier point; la justice et la sainteté de Dieu d'une part, le péché d'Israël et des autres nations d'autre part, amènent l'épreuve comme un événement indispensable. Israël est châtié le premier par le ministère des païens qui sont l'instrument

de Dieu; puis, quand l'épreuve a produit son fruit, Israël est délivré, et les nations ennemies, les oppresseurs, sont punis à leur tour. Nous aurions donc comme second point les fruits de l'épreuve, c'est-à-dire l'épuration du peuple, l'élimination des impies, des impénitents, et le retour des autres au culte sincère de l'Eternel. Et comme troisième point, nous aurions la délivrance de l'épreuve, c'est-à-dire le salut, et nous reconnaissons volontiers que ce troisième point tient dans les discours du second Esaïe une place prépondérante, tandis que les prophètes préexiliques, pour qui l'épreuve est encore à venir, espèrent encore que la repentance et la conversion du peuple détourneront la catastrophe, et s'étendent surtout sur le premier point, sur les menaces et les exhortations.

Si nous mettons donc la notion d'épreuve au centre de la pensée d'Esaïe XL-LXVI, nous pouvons conserver pour notre première partie ce terme de « facteurs » qui nous a étonné dans le plan de M. Krüger. En effet, nous pouvons parler du péché comme « facteur de l'épreuve, » tout aussi bien que de la justice et de la sainteté divines. Mais nous ne saurions appliquer au péché le titre de « facteur du salut. » Ce serait répéter le mot, condamné dans l'épître aux Romains : « Demeurerons-nous dans le péché, afin que la grâce abonde? »

En abordant la seconde partie de l'ouvrage de M. Krüger, qui est plus étendue, et plus importante, ajouterons-nous, que la première, nous sommes heureux de nous retrouver sur un terrain beaucoup plus historique, beaucoup plus réel et plus concret, et nous nous sentons ici en accord avec l'auteur, non point seulement pour le fond, mais aussi pour la forme. Ce n'est pas que les titres des différents chapitres (*les prémisses du salut*, *la préparation du salut*, *la consommation du salut*), nous semblent très heureusement choisis. Il nous semble décidément que M. Krüger a été trop préoccupé de grouper tous ses matériaux sous une seule désignation, et nous craignons qu'il n'ait pas rencontré parfaitement juste. Mais si nous mettons de côté ces titres plus ou moins vagues, pour nous attacher au contenu des chapitres, nous voyons que l'auteur traite successivement de l'élection d'Israël et de l'*idée* de ce peuple élu, puis de l'Oint de l'Eternel et du serviteur de l'Eternel, enfin de la délivrance et de la restauration du peuple

de Dieu. Laissons de côté, comme moins importante, la question de l'Oint de l'Eternel, Cyrus, et insistons plutôt sur les deux autres « sujets » mis en scène par le prophète. Nous employons à dessein ce terme vague de sujets, ne pouvant et ne voulant pas préjuger la question de personne, de personnification, etc. Ces deux sujets sont d'une part Israël et d'autre part le serviteur de l'Eternel. M. Krüger nous semble avoir très bien réussi à montrer le caractère *idéal* de cet Israël dont parle le prophète. Ceci a de l'importance, comme préparation à l'étude de la notion du serviteur de l'Eternel. En effet, on sait que le grand problème, le point en litige, c'est la relation à établir entre Israël et le serviteur de Yahvé? Le serviteur de Yahvé est-il une personne, une individualité? ou bien n'est-il qu'une personnification, une notion collective? Nous avons déjà relevé le fait que, d'après M. Krüger, Israël se présente comme un peuple idéal. Le prophète lui parle fréquemment à la seconde personne masculine du pluriel; c'est lorsqu'il s'adresse aux individus, c'est-à-dire au peuple réel, apparent, au peuple *de fait*. Mais il lui parle aussi à la seconde personne féminine du singulier; c'est quand il a devant lui ce peuple idéal, tel qu'il devait être pour répondre à l'idée du *peuple élu*. Il n'y aurait donc pas grande difficulté à imaginer que, passant par cette personnification du peuple en un être idéal, le prophète soit arrivé à un degré supérieur et qu'il ait conçu et envisagé Israël comme un être unique, le serviteur de l'Eternel. Mais cet être ne serait qu'un être idéal, un être théorique, et le prophète lui-même n'y aurait vu qu'une abstraction et une concentration de l'Israël idéal. M. Krüger examine de très près les textes, et nous ne saurions le suivre ici dans cette recherche minutieuse. Mais nous tenons à indiquer les résultats remarquables auxquels il arrive. Il est conduit à reconnaître en certains passages une antithèse formelle entre le peuple et le serviteur de Yahvé, ce qui prouve que le peuple d'Israël tout entier ne peut pas être le serviteur de Yahvé. Resterait la possibilité de voir dans le serviteur la personnification d'une fraction seulement du peuple d'Israël, par exemple l'ensemble des prophètes ou bien la partie fidèle du peuple. Mais ces deux hypothèses présentent de grandes difficultés. La seule conclusion possible est donc que le

serviteur de l'Eternel n'est pas une personnification, mais une personne, une individualité concrète.

Ceci est essentiellement tiré des cinq strophes LII, 13 à LIII, 12. Dans d'autres passages, comme dans les chapitres XLI et XLIII, l'identité du peuple avec le serviteur est incontestable. Ainsi le peuple d'Israël est bien, à l'origine, une notion adéquate à celle du serviteur de l'Eternel. Mais pour l'auteur de nos vingt-sept chapitres, cette dernière notion a infiniment progressé, et elle a subi un changement graduel et considérable. Non seulement le serviteur de l'Eternel a été le peuple concret, puis le peuple idéal, puis la personnification du peuple idéal, mais, franchissant encore un degré, cette personnification est devenue une personne véritable. « Du sujet collectif, dit M. Krüger (pag. 119), il se dégage par un processus insensible d'individualisation, on pourrait presque dire, de cristallisation, une figure de plus en plus concrète et individuelle, sur laquelle vont se concentrer tous les attributs distinctifs du serviteur de Jhvh. C'est au LIIIe chapitre que l'individualisation du serviteur est la plus marquée et que le développement de cette idée atteint son terme. Une pareille évolution explique ce chapitre de notre livre, sans l'hypothèse d'un fragment interpolé.

« On assiste donc bien à une transformation de la notion du serviteur de Jhvh ; mais les éléments qui composent cette notion ne changent pas de nature dans les diverses acceptions du terme de serviteur. Ces éléments sont d'un côté les attributs du serviteur de Jhvh, de l'autre le porteur de l'idée, Israël. Or, les attributs distinctifs du serviteur ne varient pas, qu'ils soient étendus à un sujet collectif nombreux ou qu'ils soient concentrés sur une seule individualité. D'autre part, Israël reste le porteur de l'idée, qu'il soit représenté par l'ensemble des descendants d'Abraham selon la chair, ou par la minorité dans laquelle apparaissent davantage les caractères particuliers d'Israël, ou par une figure individuelle, en qui culminent tant les attributs d'Israël que ceux du serviteur. »

Après avoir ainsi cherché à définir le serviteur de l'Eternel et avoir décrit aussi exactement que possible cette grande figure, M. Krüger examine la mission prophétique du serviteur, la cause

et les caractères de ses souffrances, puis son élévation et le succès de sa mission. Il relève le caractère substitutif des souffrances du serviteur de Yahvé : « Le serviteur, en subissant ce qui aurait dû frapper le peuple, a été pour ce dernier la cause de la délivrance; il a tiré ses compatriotes du danger qui les menaçait, en se chargeant des suites de leurs péchés, de façon à les faire sortir sains et saufs de la crise qu'ils avaient provoquée. » M. Krüger fait remarquer en outre que les souffrances du serviteur, leur caractère particulier, sont ramenés à la volonté de Yahvé, et il fait ressortir le caractère doux, humble et patient du serviteur, que dépeignent les chapitres XLII, XLIX et L, et qu'atteste encore le chapitre LIII.

La conclusion de ce chapitre ramène donc l'auteur « à la question posée au début de son étude sur les souffrances du serviteur : quel rapport existe-t-il entre le résultat des souffrances du serviteur et le pardon gratuit que Jhvh promet à cause de son nom ? » et il y répond en constatant « que le pardon dépend uniquement de la volonté de l'Eternel, que l'Eternel accomplit tout, mais que souvent il se sert d'intermédiaires et d'instruments, en première ligne de son serviteur, pour accomplir ses plans. » Notons encore cette phrase : « La contradiction n'existe que si l'on veut identifier partout dans les chapitres XL-LXVI, le serviteur de l'Eternel avec le peuple d'Israël dans son ensemble; alors en effet, on ne comprend pas comment d'une part Jhvh pardonne à Israël, pour le frapper de l'autre à cause de ses péchés, ou de ceux de la majorité du peuple, ou encore de ceux des nations. »

Il y aurait encore beaucoup à extraire du chapitre III, intitulé *la consommation du salut*. C'est là en effet que M. Krüger esquisse les grandes perspectives du jugement, du rétablissement d'Israël, du salut des nations, de la nouvelle création, telles que le second Esaïe les a dessinées. Ce chapitre présentera un intérêt spécial pour quiconque le comparera avec les perspectives du même genre telles que nous les trouvons décrites dans les principaux prophètes préexiliques. En effet, comme le dit M. Krüger, dans la plus grande partie du livre du second Esaïe « il n'est fait aucune allusion à un jugement [futur] contre Israël; le peuple est au contraire représenté comme souffrant des suites d'un juge-

ment qui l'a frappé dans le passé. » On saisit aisément la différence de ce point de vue historique et de celui des prophètes antérieurs, pour lesquels le jugement sur Israël était encore du domaine de l'avenir.

Nous signalons aussi l'intéressant développement consacré aux premiers versets du chapitre LXIII ; M. Krüger estime avec raison, que ce passage ne parle point d'un châtiment d'Edom. « Il ne s'agit pas d'un peuple unique, d'une nation déterminée, nommée, mais des peuples en général. » Toutefois l'argumentation de M. Krüger n'est point la même que celle de M. Reuss, et il combat cette dernière par des raisons très sérieuses.

Le rétablissement d'Israël est accompagné d'une autre perspective, à savoir de la soumission des païens au peuple de l'Eternel, et, qui plus est, la création entière participera au salut réalisé par Dieu. Tels sont les traits de ce tableau final dont « il est difficile, sinon impossible, de se faire une idée satisfaisante. Mais une chose est certaine, c'est qu'en l'ébauchant l'auteur a eu comme point de mire la gloire de Jhvh ; et c'est ainsi que cette notion à laquelle aboutit l'idée de Dieu dans l'esprit de notre auteur, forme également le point culminant, la note finale de sa conception du salut, opéré uniquement par le Dieu absolu. »

Il faudrait enfin, pour bien faire, reproduire les trois ou quatre pages de *conclusion* par lesquelles se termine l'ouvrage de M. Krüger. Nous préférons y renvoyer directement nos lecteurs. Nous sommes obligé également de ne mentionner qu'en passant et d'une façon sommaire certains passages que nous aurions voulu pouvoir analyser plus longuement, ainsi les paragraphes sur la *révélation* et sur les *obligations du peuple élu ;* ainsi encore un *appendice* sur les *idoles*, à la suite du chapitre consacré à Dieu. Nous voudrions aussi discuter avec M. Krüger l'explication qu'il donne du terme « le Saint d'Israël. » Pour nous, nous sommes disposé à croire que la désignation « le Saint » était devenue comme un *nom* de l'Eternel et qu'en y accolant la mention du peuple d'Israël, on n'entendait point établir une relation entre la notion de la sainteté divine et le peuple élu. Il nous semble que nous avons affaire à un cas analogue dans « Yahvé Çebâôt. » Il n'y a rien de changé dans la signification de Yahvé par le fait qu'on y ajoute

Çebâôt. Le sens du nom de Dieu est indépendant de celui du génitif qui y est joint. Ainsi on disait « le Saint d'Israël » comme ou disait « le Dieu d'Israël » et ces deux termes ne diffèrent que par la différence qu'il y a entre Dieu et Saint; l'adjonction « d'Israël » a la même portée dans les deux cas.

Mais c'est trop allonger. Bornons-nous en terminant à constater que M. Krüger est parfaitement au courant de la littérature de son sujet. Nous n'aurions à lui signaler que les travaux de l'hébraïsant anglais *Cheyne* sur Esaïe; puis, sur un point spécial, touché à la page 18, un article du Dr *Alex. Kohut* dans la ZDMG, XXX, 1876, pag. 709-722 : *Antiparsische Aussprüche im Deuterojesaias*, et un autre de M. *de Harlez* dans la *Revue des Questions historiques*, avril 1877, pag. 582-589 : *les prétendues tendances antimazdéennes des derniers chapitres d'Isaïe.*

Quant à la forme, sans être d'une lecture très aisée, surtout à cause de l'emploi plus ou moins forcé d'expressions techniques, la dissertation de M. Krüger est pourtant écrite avec netteté et facilement intelligible, et c'est seulement dans les notes que quelques citations arabes, hollandaises, etc., risquent d'arrêter un lecteur. Certaines fautes d'impression et de ponctuation font vite reconnaître que le livre a été imprimé en Allemagne[1].

LUCIEN GAUTIER.

CHARTERIS. — CANONICITY[2].

Nos lecteurs connaissent probablement tous l'ouvrage de Kirchhofer intitulé *Quellensammlung*, contenant tous les témoignages patristiques relatifs à la collection du Nouveau Testament en gé-

[1] M. Krüger cite à plusieurs reprises (pag. 111, 121, 129), un article qui traite du serviteur de l'Eternel et qui a paru en 1879 dans la *Revue de théologie et de philosophie* sous la signature G. Plusieurs personnes, et en particulier M. Krüger, m'ayant demandé si cette initiale me désignait, je saisis cette occasion de dire que je ne suis point l'auteur de l'article en question.

[2] *Recueil des plus anciens témoignages sur les livres canoniques du Nouveau Testament*, par le Dr Charteris, professeur de critique et d'antiquités bibliques à l'Université d'Edimbourg. — Edimbourg, 1880, 33, CXX et 484 pag., grand in-8.

néral, à ses différents groupes et enfin à chacun des écrits dont elle se compose. C'est un des ouvrages les plus indispensables à quiconque s'occupe de la critique du Nouveau Testament. L'excellent auteur de ce livre, publié en 1844, est mort sans avoir pu en donner une nouvelle édition. Or, il était impossible de le réimprimer tel quel. Plusieurs anciens ouvrages ont été découverts ou complétés. De nouveaux textes retrouvés ont servi à rectifier les anciennes éditions des pères ; enfin les annotations critiques qui ont une place nécessaire, quoique subordonnée, dans un pareil livre n'étaient plus à la hauteur des travaux récents. M. le professeur Charteris a entrepris de publier en anglais ce qu'on pourrait appeler une édition revue et augmentée de l'ouvrage allemand ; et nous venons recommander le livre, *Canonicity*, à tous ceux qui s'occupent sérieusement des études critiques relatives au Nouveau Testament.

Dans l'introduction, l'auteur fait une revue rapide des principaux ouvrages auxquels sont empruntés les témoignages qu'il citera, Barnabas, Clément de Rome, Hermas, Ignace, Polycarpe, Papias, Basilide, Justin, les Homélies clémentines, l'Evangile des Hébreux, Hégésippe, le canon de Muratory, Clément d'Alexandrie, Origène, etc. Puis suivent les témoignages et les documents sur l'ensemble du canon, ainsi que les articles des confessions de foi qui s'y rapportent. Après cela, les témoignages plus particuliers sur le recueil des évangiles et sur chacun d'eux, sur les deux recueils des épîtres et sur chacune d'elles, enfin sur l'Apocalypse. Avant de terminer, l'auteur fait encore passer sous nos yeux les passages intéressants des auteurs païens, Tacite, Martial, Pline et Trajan, Adrien, Antonin, Lucien, Celse, Porphyre ; puis les témoignages des hérétiques, Simon, Cérinthe, etc., et enfin les fragments qu'on a pu recueillir des évangiles extracanoniques, ceux des Hébreux, des Egyptiens et de Pierre, le Protévangile de Jacques, les Actes de Pilate, etc.

Est-ce trop dire que d'affirmer l'indispensable nécessité d'un pareil écrit ? Ajoutons qu'à tous égards le livre que nous annonçons nous paraît être à la hauteur de sa tâche. Les citations sont faites avec un soin, une exactitude et une beauté typographique qui ne laisse rien à désirer. Les notes critiques qui accompagnent chaque article

mettent en peu de lignes le lecteur au fait de l'état actuel de la question critique. Une connaissance approfondie des discussions les plus récentes, une appréciation toujours impartiale et judicieuse du pour et du contre distinguent ces courts exposés critiques dans lesquels nous n'avons pas surpris un mot qui ne fasse honneur à l'érudition et à la sagesse de l'auteur.

Nous croyons savoir que M. Charteris se prépare à publier un nouveau volume dans lequel il traitera des principes en vertu desquels l'Eglise a adopté les écrits dont se compose le Nouveau Testament et de l'autorité de ce recueil. Nous souhaitons à l'auteur force et lumière pour amener à bien cette nouvelle œuvre d'un caractère plus populaire ; mais nous désirerions avant tout, pour le progrès des études critiques en France, que le volume *Canonicity* fût reproduit sans trop tarder dans notre langue. Ce ne serait en majeure partie qu'une réimpression des textes cités ; quant aux résumés critiques, ils sont courts et clairs et n'offriraient aucune difficulté de traduction.

Les matériaux si riches, si complets qu'a recueillis l'auteur lui fourniraient les moyens de composer bien facilement un autre ouvrage très désirable, qui ne serait que comme un supplément du volume que nous avons sous les yeux. Ce serait un recueil de tous les passages renfermant les traditions antiques sur la *personne* et la *vie* des auteurs des livres du Nouveau Testament. De courtes discussions sur la valeur de ces renseignements, faites avec le tact sûr de l'auteur et accompagnées d'un exposé des opinions actuellement en cours, serait, nous n'en doutons pas, de la plus haute utilité. Que M. Charteris nous permette de lui exprimer ce vœu en lui adressant nos remerciements pour le service important qu'il vient de rendre à la théologie et à l'Eglise. F. Godet.

Neuchâtel, 14 avril 1881.

Du Rieu. — Lambert Daneau a Leyde[1].

L'auteur de ce travail, bibliothécaire de l'Université de Leyde, est un descendant « des familles françaises qui, à l'époque de leurs

[1] *Lambert Daneau à Leyde.* Notice historique à l'occasion du trois centième anniversaire de la fondation de la communauté wallonne de Leyde,

dures épreuves, ont trouvé un sûr asile sur le sol néerlandais. » En leur nom il s'est senti pressé de « consacrer un souvenir venant du cœur à la fondation de l'Eglise à laquelle il serait ingrat de leur part de ne pas se sentir grandement redevables. » De là cette notice qui renferme quelques faits nouveaux relatifs à l'histoire de cette fondation, et qui se trouve être en même temps une page de l'histoire de l'Université de Leyde. Elle forme une sorte d'introduction à l'histoire de l'Eglise wallonne de Leyde que l'auteur se propose de publier plus tard.

Ce qui donne à ce « souvenir » un intérêt plus général, ce sont les renseignements, puisés aux archives de la ville et de l'Université, sur le séjour et le ministère à Leyde du célèbre théologien calviniste Lambert Daneau. Daneau est surtout connu dans l'histoire de la théologie protestante par son *Ethique chrétienne*. On sait qu'il est le premier qui ait traité la morale sous une forme scientifique et comme discipline distincte. Nous apprenons ici à le connaître comme zélé prédicateur de l'Evangile, comme fondateur d'Eglise et comme inflexible partisan de la discipline ecclésiastique genevoise. Son séjour à Leyde fut de courte durée. Malgré ses beaux appointements, il quitta la ville au bout d'une année. Selon M. Du Rieu, ce prompt départ s'expliquerait par le déplaisir que causait à ce fidèle disciple de Calvin la perpétuelle immixtion des magistrats dans les affaires ecclésiastiques et par les tracas dogmatiques que lui avait suscités un pasteur de la ville. L'auteur ne parle pas de la raison indiquée généralement par les biographes de Daneau, en dernier lieu par M. Charles Dardier dans l'article qu'il a consacré à notre théologien dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*. A les en croire, Daneau aurait quitté Leyde pour Gand parce qu'il fut proscrit comme partisan du comte de Leicester. Que faut-il penser de cette version ?

le 26 mars 1581. Par le Dr W.-N. Du Rieu. — Leyde, van der Hoek, frères, 1881, 15 pag., grand in-8 avec planche représentant le temple où prêchait Daneau.

Ch. Chenevière. — Sermons et fragments divers[1].

Ce volume est, comme l'indique son titre un peu exceptionnel, un monument élevé à la mémoire d'un homme distingué, plutôt qu'une publication dans laquelle un écrivain veut faire sa part du travail commun d'une époque. C'est un recueil formé par des amis après la mort de l'auteur et où l'on a fait entrer des compositions diverses : huit sermons (1843-1845), quelques lettres échangées avec le P. de Ravignan (1848-1849), trois articles parus dans le *Lien* de Paris, en 1851, et enfin un cours donné à Genève en 1850 sur les *intérêts actuels du protestantisme*. Partout on voit à l'œuvre une intelligence très cultivée, très ouverte et très indépendante, qui aurait été capable d'exercer une influence visible sur son milieu, si la paralysie n'était pas venue confiner dans une chambre de malade un homme de trente-huit ans.

Charles Chenevière fit ses études de théologie à l'académie de Genève de 1832-1836, époque où cette science commençait seulement à devenir plus rigoureuse au contact des travaux allemands; la prédication était toujours l'objectif un peu trop exclusif et un peu trop rétréci des efforts des étudiants; mais Chenevière était un esprit curieux et novateur ; on le remarque dans ses sermons, dans ses articles sur la *Philosophie de la liberté* et plus encore dans son cours sur le protestantisme. Bien que professées il y a trente ans, ces leçons peuvent se présenter comme une nouveauté; les idées qui y sont exposées avec ampleur et fermeté étaient hardies, elles heurtaient les opinions et les illusions du grand nombre, et tournaient les pensées du côté de l'avenir. Il se peut même qu'on leur ait opposé dans une certaine mesure la conspiration du silence, car aujourd'hui la publication de ce cours est une véritable révélation de son auteur pour tous ceux qui appartiennent aux générations suivantes. C'est (malheureusement en notes pour la plus grande partie, mais en notes nettes et abondantes) une théorie de l'individualisme chrétien et de l'Eglise telle que l'individualisme la comporte. Chenevière réagit contre l'intellectua-

[1] *Charles Chenevière*, pasteur de l'Eglise de Genève. Sermons et fragments divers précédés d'une notice biographique. Genève, Bâle et Lyon, H. Georg 1880. — 1 vol. gr. in-12, 480 pag.

lisme et pose comme condition d'admission dans l'Eglise une déclaration volontaire de foi en Jésus-Christ. Il discute en passant une foule de questions qui ne sont pas encore résolues, et ce livre peut, à ce titre, prendre rang parmi les actualités; il répond à une question posée cette année par le comité central de la Société pastorale suisse : « Quel est le principe du protestantisme ? »

Il n'est que juste de mentionner dans cette Revue le nom et les travaux d'un homme qui aurait certainement marqué dans l'histoire de la pensée protestante de langue française, s'il n'avait pas été brusquement éloigné de toute activité publique à l'âge où le talent sort de l'obscurité. ERN. M.

REVUES

ZEITSCHRIFT FÜR WISSENSCHAFTLICHE THEOLOGIE

d'Adolphe Hilgenfeld.

Année 1880. — 4 cahiers.

1. *A. Hilgenfeld* : L'évangile de Jean et la défense de son authenticité par Godet et Luthardt. — *Gœrres* : La soi-disant persécution des chrétiens sous les empereurs Numerianus et Carinus. — *Holtzmann* : Papias et Jean. — *Spœth* : Le Jonathan du Nouveau Testament (Nathanaël). — *R. Hilgenfeld* : P. Sulpicius. P.-F. Quirinus. — Bulletin.

2. *W. Israël* : Le *Vita S. Hilarionis* de Jérôme. — *Gœrres* : La soi-disant persécution des chrétiens sous les empereurs Numerianus et Carinus. — *Holtzmann* : Jacques le Juste et ses homonymes. — *M. Bonnet* : Remarques sur les plus anciens manuscrits de l'Assomption de Marie. — Bulletin.

3. *De Hartmann* : Les prémisses spéculatives de la dogmatique de Lipsius. — *Grimm, W.* : Note sur le passage Eccl. III, 11 *b*. — *A. Hilgenfeld* : Le gnostique Valentin et ses écrits. — *Spiegel* : M. le docteur Ch. Bertheau et Albert Rizæus-Hardenberg. — *Kneucker* : La question du livre de Baruch. (Réplique.) — *Tollin* : Anthropologie et sotériologie de M. Servet. — *Egli* : Critique du texte de Gen. XXIII. — *Nestle* : Observations au sujet du quatrième Esdras. — Bulletin.

4. *Schrœring* : A propos de l'interprétation de la Genèse. — *A. Hilgenfeld* : Joël et Baruch. — *A. Hilgenfeld* : Philon et les Thérapeutes. — *Rœnsch* : Xeniola theologica. (Suite) — *A. Hilgenfeld* : Les faux docteurs des Pastorales de Paul. — *Tollin* : Luther et Marheinecke. — *Egli* : Les arbres du Paradis. — *A. Hilgenfeld* : Rectifications concernant les hérésies des premiers siècles. — Bulletin.

Revue théologique (de Montauban)

Juillet 1880.

A. Mazel : L'individualisme. — *Ch. Bruston* : Le chiffre apocalyptique 666 (second article). — *J. Pédézert* : Un grand conservateur (à propos de l'étude de M. de Pressensé sur Adolphe Monod). — *Eugène Le Savoureux* : La terre au moment de sa création d'après l'Ancien Testament. — *S. M.* : Du réalisme théologique, à propos de la dogmatique de Martensen. — *C. B.* : Etude homilétique sur Math. XXVI, 41. — Revue bibliographique, par S. Mathieu. — Rectification, par A. W.

Octobre.

E. Doumergue : La réforme française d'après les historiens et d'après l'histoire. (Discours d'ouverture). — *A. Mazel* : L'individualisme. II. — *E. Duby* : Le Sinaï. Etude apologétique. — Bibliographie, par Ch. Bruston et C. B.

Zeitschrift für praktische Theologie

Directeurs : MM. Bassermann et Ehlers.

Premier cahier, 1881.

E. Klein (Pforzheim) : De l'ondoiement, ou baptême *in extremis*, dans notre siècle. — *Bassermann* (prof. à Heidelberg) : De l'essence de la catéchèse biblique et de la manière de la disposer, eu égard en particulier aux miracles racontés dans le Nouveau Testament. — *Hanne* (Eppendorf, près Hambourg) : De (c'est-à-dire : contre) la prédication textuaire. — *Hans* (Augsbourg) : Discours sur 2 Sam. VII, 18. à l'occasion du 700e anniversaire du règne de la maison de Wittelsbach, le 25 août 1880. — *Kœllreutter* (alors à Berlin) : Sermon d'adieux sur Philip. I, 3-6. — Bulletin bibliographique.

Theologische Studien aus Würtemberg

Directeurs : MM. Hermann et Zeller.

Premier cahier, 1881.

Braun (Stuttgart) : Remarques sur la doctrine des symboles luthériens touchant le péché originel et le baptême. — *Kittel* (Tubingen) : La nouvelle phase de la question du Pentateuque. Essai d'une critique de l'ouvrage de M. Wellhausen sur l'histoire d'Israël (premier article). — *Knapp* (Tuttlingen) : Du jeûne. Réflexions psychologiques et casuistiques sur la doctrine de l'abstinence physique.

Zeitschrift fur die alttestamentliche Wissenschaft

Directeur : M. Stade.

Premier cahier.

Stade : Le Deutérozacharie. Etude critique, première partie. — *Hollenberg* : Notes servant à la critique du texte des livres de Josué

et des Juges. — *Baethgen* : Notice sur un manuscrit inconnu du « Psalterium iuxta Hebraos Hieronymi. » — *Stade* : Léa et Rachel. — *Meyer* (Leipzig) : Critique des récits sur la conquête de la Palestine. — *Stade* : Post-scriptum à l'article précédent. — *Harkavy* : Communications sur des manuscrits de Saint-Pétersbourg. — *Hoffmann* : Pour servir à l'histoire du texte de la Bible syriaque. — *Stade* : Remarques sur le livre de Michée. — Liste bibliographique.

Zeitschrift fur kirchliche Wissenschaft

Directeur : M. Luthardt.

Première livraison, 1881.

O. Zöckler : La littérature biblique des deux dernières années. — *F. Zimmer* : De la tâche et de la méthode d'une histoire de l'exégèse biblique. — *Holtzheuer* : Sur Hébr. IX, 18-20 et Ex. XXIV, 6-8. — *Klostermann* : Juifs et Grecs dans Rom. I, 16 ; II, 9 ; III, 9. — *J.-K.-F. Knaake* : Le cantique de Luther, composé en 1527. — *K. Veit* : La Bible dans les dictons populaires allemands.

Deuxième livraison.

O. Zöckler : La littérature biblique des deux dernières années, II. — *G. Merbach* : L'homme riche. — *L. Kelber* : Le « Héliand » au point de vue théologique et esthétique, I. — *R. Buddensieg* : Luther à Rome et son plus récent historien italien. — *G. Jäger* : Encore une fois l'économe infidèle.

Troisième livraison.

Th. Schott : De la signification et de l'efficacité des sacrements en regard de celles de la parole, en tenant compte des symboles luthériens, I. — *Alfr. Meyer* : L'enseignement du Nouveau Testament touchant la discipline ecclésiastique. — *F.-E. König* : L'idéal de la femme d'après l'Ancien Testament. — *L. Kelber* : Le « Heliand » au point de vue théologique et esthétique.

Revue philosophique

dirigée par Th. Ribot.

Janvier 1881.

A. Fouillée : Le néo-kantisme en France. I. La morale criticiste. — *E. Naville* : Les conséquences philosophiques de la physique moderne. — *Herbert Spencer* : III. De l'intégration politique. — Notes et documents : Descartes et la Convention nationale. — Analyses. — Revue des périodiques (anglais).

Février.

A. Espinas : La philosophie en Ecosse depuis le commencement du XVIIIe siècle (première période). — *Herbert Spencer* : De la différenciation politique. — *H. Lachelier* : L'enseignement de la philosophie dans les universités allemandes. — Analyses, etc.

Mars.

J. Delbœuf : Le dernier livre de G.-H. Lewes (« Problems of life and mind. ») — *Ch. Secrétan* : La religion, la philosophie et la science. — *Herbert Spencer* : Des formes et des forces politiques. — *P. Tannery* : L'éducation platonicienne (2e article.) — Analyses et comptes rendus. — Périodiques étrangers. — Correspondance : lettres de M. Boirac et de M. G. Séailles.

Avril.

A. Fouillée : Critique de la morale de Kant. — *J. Delbœuf* : Le dernier livre de G.-H. Lewes (fin.) — *Herbert Spencer* : Les chefs politiques. — Analyses, etc.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages reçus.

Revue de l'histoire des religions, publiée sous la direction de M. Maurice Vernes, avec le concours de MM. A. Barth, A. Bouché-Leclercq, P. Decharme, S. Guyard, G. Maspero, C.-P. Tiele (de Leyde), etc. — Deuxième année. Tome III, N° 1, janvier, février. — Paris, Ernest Leroux, éditeur. 1881.

Das Wesen der christlichen Religion, dargestellt von Dr Julius Kaftan, Licentiat und Professor der Theologie. — Basel, Bahnmaier's Verlag (C. Detloff.) 1881.

Lambert Daneau à Leyde. Notice historique, à l'occasion du 300e anniversaire de la fondation de la communauté wallonne de Leyde, le 26 mars 1581, par le Dr W.-N. du Rieu. — Leyde, van der Hoek frères. 1881.

Claude Baduel et la réforme des études au XVIe siècle, par M.-J. Gaufrès. Ouvrage couronné par l'Académie de Nîmes. — Paris, Hachette, 1880.

Histoire de la Bible et de l'éxégèse biblique jusqu'à nos jours, par L. Wogue, grand rabbin, professeur au séminaire israélite de Paris, etc. — Paris, imprimé par l'autorisation du gouvernement à l'Imprimerie Nationale (Fischbacher, éditeur) 1881.

L'apôtre Paul. Esquisse d'une histoire de sa pensée, par A. Sabatier, professeur à la Faculté de théologie protestante de Paris. Deuxième édition revue et augmentée. — Paris, Fischbacher, éditeur, 1881.

LE PIÉTISME

SES ORIGINES ET SES PRÉCURSEURS

D'APRÈS

ALBRECHT RITSCHL [1]

SECONDE PARTIE

Le piétisme n'a pas régénéré le protestantisme; il en constitue bien plutôt une altération, et cela par le fait de l'intrusion dans le christianisme évangélique d'éléments empruntés à la piété catholique. Au lieu de consommer la réformation du XVIe siècle, comme il en avait à l'origine la prétention, il a été un agent dissolvant pour le calvinisme, au sein duquel il a pris naissance.

Tel est, on s'en souvient, le résultat de l'étude que M. Ritschl a consacrée au piétisme dans l'Eglise réformée, et dont nous avons rendu un compte sommaire dans un précédent article. Il nous reste à compléter ce travail en faisant connaître les vues historiques fort originales qui sont à la base de l'œuvre de M. Ritschl. Elles se trouvent exposées dans les *Prolégomènes* de son livre, et il y revient à plus d'une reprise dans le cours même de l'histoire du piétisme réformé.

I

Un précédent historien de l'Eglise réformée, Max Gœbel, avait été amené par l'étude des mouvements religieux dans les

[1] Voir *Revue de théologie et de philosophie*, de septembre 1880.

Eglises rhénanes à formuler cette thèse : que le *piétisme*, dans toutes ses variétés, n'est qu'une forme adoucie ou affaiblie de la *même* direction des esprits qui, au XVIe siècle, était apparue sous le nom d'*anabaptisme* [1]. M. Ritschl arrive à une conclusion toute semblable. Mais, s'il est d'accord avec Gœbel sur ce point-là, il diffère totalement de lui dans le jugement à porter sur l'anabaptisme, et cette divergence de vues réagit naturellement sur la manière dont les deux auteurs apprécient la nature et la valeur du mouvement piétiste.

Selon Gœbel, qui en cela partageait une opinion assez répandue, l'anabaptisme serait le *fils de la Réformation* de Luther et de Zwingle. Bien que renié par Luther dès 1522, par Zwingle depuis 1524, il n'en serait pas moins *le représentant le plus complet, le plus décidé, le plus conséquent* de leurs principes, des principes mêmes de la Réformation. En réalité, dit M. Ritschl, la ressemblance entre anabaptistes et réformateurs n'existe qu'à la surface, leur parenté n'est qu'apparente. Quel que soit le groupe anabaptiste qu'on ait en vue, qu'on envisage les prophètes de Zwickau avec leur appel à l'inspiration individuelle, ou qu'on se tourne du côté des anabaptistes de Zurich avec leur littéralisme biblique, toujours on verra s'évanouir, à un examen un peu approfondi, le semblant d'analogie qui existait entre eux et les pères de la Réforme.

Prenez, par exemple, le biblicisme d'un Conrad Grébel, et comparez-le à celui de Zwingle. Vous verrez que la ressemblance se réduit à bien peu de chose. Zwingle, la Bible à la main, représente l'Evangile de la grâce de Dieu et la loi morale, tandis que Grébel, au nom de la même autorité, prêche le retour à un type d'organisation sociale et morale de la communauté chrétienne qui appartient à un lointain passé historique. Et si Grébel, qui était un homme cultivé, s'en est tenu au principe général, il suffit, pour se rendre compte de la portée de son principe, de jeter un coup d'œil sur l'application qu'il a reçue parmi les adhérents illettrés du parti. Voici les « baptistes apo-

[1] *Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westfälischen Kirche.* 3 vol. Coblence, 1849, 1852, 1860 ; le 3e est posthume, publié par Théodore Link.

stoliques » qui, à l'exemple des apôtres, parcourent le pays comme prédicants, sans bâton ni souliers, sans bourse ni argent ; qui, prenant à la lettre une parole connue du Maître, s'en vont prêcher « du haut des toits, » ou se comportent « comme des enfants ; » qui, enfin, sous prétexte que pour être à Christ il faut laisser femme et enfants, maison et profession, se constituent vagabonds et se font entretenir par les frères. Voici, d'autre part, les « baptistes spirituels séparés, » qui, ne voulant plus rien avoir de commun avec le monde, établissent des règles minutieuses sur l'étoffe et la coupe des vêtements, sur le manger, le boire et le dormir ; crient *malheur !* au nom de l'Evangile, à qui se permet de rire ; fuient les noces, les fêtes, le chant et la musique ; rejettent toute société ou corporation où l'on est appelé à se rencontrer avec différentes sortes d'hommes, et condamnent le port des armes. Et ces singularités, qui n'ont de pareil, dans l'histoire de l'Eglise, que les monomanies des vieux-croyants russes, ne seraient autre chose qu'un progrès plus radical, mais parfaitement conséquent, dans la voie ouverte par Zwingle ! Non, ce que Zwingle a de commun avec ces gens-là, c'est uniquement le principe « formel » de l'autorité de la Parole de Dieu ; principe, quoi qu'en dise la légende théologique, qui n'est rien moins qu'un principe spécial et caractéristique de la réformation protestante. Pour le fond des choses, pour l'esprit qui les anime, pour le but qu'elles poursuivent en alléguant l'Ecriture, les deux tendances, celle de Zwingle et celle des anabaptistes, non seulement ne sont pas apparentées, mais sont diamétralement opposées l'une à l'autre.

Passons à l'autre groupe, celui des anabaptistes saxons. On s'est imaginé que les révélations du Saint-Esprit dont ils se prévalaient, représentaient, à un degré supérieur, cette assurance personnelle du salut que la foi doit puiser dans la justification par Christ. La vérité est que ces phénomènes pathologiques, où les impulsions les plus arbitraires et parfois les instincts les plus criminels étaient pris pour des ordres divins, sont tout ce qu'il y a de plus contraire soit à l'humilité et à la patience, soit à la fidélité aux devoirs résultant de la vocation terrestre, par

lesquelles doit se traduire, selon les réformateurs, l'assurance du salut. Pour ce qui est du thème ordinaire de la prédication extatique des anabaptistes, savoir le prochain retour de Christ pour juger le monde et pour fonder son règne, on pourrait dire qu'il a du rapport avec l'attente de la fin du monde qui accompagnait dans leur œuvre soit Luther, soit ses amis. Cependant ces derniers n'ont jamais fait valoir ce point-là comme un article essentiel de leur Evangile. Bien moins encore en ont-ils fait, à la manière des anabaptistes, l'objet capital de leur prédication et le motif dominant de leurs appels à la repentance.

On a prétendu, enfin, trouver une preuve de la parenté étroite qui est censée exister entre l'anabaptisme et la réforme de Luther, dans la place accordée par l'un et par l'autre à la théologie mystique. Luther, cela est certain, a donné pendant quelque temps dans le mysticisme. Mais ce n'est pas en suivant ce chemin-là qu'il est devenu le réformateur qu'on sait. Au contraire, les traces de théologie mystique disparaissent de ses écrits au fur et à mesure que ses vues réformatrices se sont épurées et ont acquis plus de clarté. La conception de la vie chrétienne que Luther a développée dans son livre *de libertate christiana* est directement opposée au point de vue mystique. Le mystique authentique prêche la fuite hors du monde et la négation du monde, et attache infiniment moins de prix à l'activité morale, à l'apprentissage de la vertu, qu'à l'union extatique avec Dieu. Luther, au contraire, enseigne que la religion chrétienne mène à la victoire et à la domination spirituelle du monde, et le culte qui consiste en une conduite *morale* dans les relations avec les autres hommes n'a pas, pour lui, moins de valeur que les actes et sentiments *religieux* par lesquels s'affirme l'état de réconciliation de l'homme avec Dieu. Ce qui domine chez Luther, dans sa manière d'apprécier la vie humaine, c'est l'antithèse du péché, dont nous sommes responsables, et de la grâce de Dieu en Christ, tandis que chez les mystiques tout est ramené à l'antithèse de l'être créé et de la vie divine générale. Dans les cercles anabaptistes, la théologie mystique d'un Carlstadt ou d'un Denck a pu se sentir chez elle ; elle a pu se

combiner avec leur tendance à restaurer le prétendu christianisme apostolique. Mais entre elle et la théologie de Luther il n'y a pas d'affinité. Surtout, il est impossible de voir dans la première le complément logique de la seconde. L'ordre du salut, tel que Luther l'a compris, est d'une valeur incomparablement supérieure à celle de la méthode de haut vol, mais stérile, qui est propre aux mystiques.

Sur tous ces points : sainteté ascétique fondée sur un biblicisme formaliste, proclamation enthousiaste du prochain retour de Christ pour établir sur la terre son règne de mille ans, penchant pour la dévotion et la théologie mystiques, l'anabaptisme se montre animé d'un esprit foncièrement différent de celui d'un Luther et d'un Zwingle. Il n'y a pas là une simple différence de degré; la différence est qualitative et générique. Attirés au premier moment par la parole réformatrice des apôtres de Wittemberg et de Zurich, les anabaptistes ne tardèrent pas à entrer en conflit avec eux quand ils se furent aperçus que la réforme réclamée et poursuivie par ces hommes n'était pas celle qu'ils avaient eux-mêmes rêvée, que leurs aspirations et leurs tendances n'étaient pas les mêmes, et que, s'ils n'étaient pas d'accord sur l'idéal à atteindre, ils l'étaient moins encore, si possible, sur les moyens à mettre en œuvre pour le réaliser.

Bien loin d'être les radicaux du protestantisme, c'est à peine si les anabaptistes avaient rompu avec leur passé *catholique*. En principe, ils sont même restés *en deçà* de la ligne qui sépare le moyen âge catholique de l'ère de la Réforme. C'est à l'histoire du *moyen âge* qu'il faut remonter si on veut leur trouver des analogues et découvrir leurs vraies origines. Nos réformateurs ne s'y sont pas trompés, et l'on devrait y regarder à deux fois avant de formuler un jugement opposé au leur. A leurs yeux, l'anabaptisme n'est guère autre chose qu'une *moinerie* d'un nouveau genre. Cela ressort entre autres avec évidence de l'ouvrage que Bullinger leur a consacré[1]. Les anabaptistes blâment la doctrine évangélique de la satisfaction opérée par Christ et de la justification par la foi et non par les œuvres. Ils blâment la doctrine d'après laquelle il serait im-

[1] *Der Wiedertäufer Ursprung, Fürgang, Sekten, Wesen.* Zürich 1560.

possible à l'homme d'accomplir la loi, alors que l'Ecriture tout entière prescrit l'observation de cette même loi. Du devoir chrétien de la charité ils tirent la conclusion que le chrétien n'a pas le droit de rien posséder en propre. Vis-à-vis de l'Etat ils observent une indifférence qui va jusqu'à l'antipathie, niant que le chrétien ait besoin des institutions de l'Etat, dédaignant de recourir à sa protection, s'interdisant de remplir des fonctions publiques, de porter les armes, de prêter serment. Tous ces principes reposent sur une conception essentiellement catholique de la vie chrétienne et de l'Eglise. Le seul principe nouveau qui les distingue est celui concernant le baptême. La chose essentielle, à leur point de vue, étant « l'amendement visible » de la vie, l'ascétisme actif, tel qu'il se pratique dans leurs communautés, ils n'admettent pas qu'on puisse appartenir à la communion des saints d'une manière qui ne serait d'abord que passive, comme le font les Eglises papiste et évangélique en administrant le baptême aux enfants. Ainsi, la seule forme correcte de l'admission à la vraie Eglise de Christ consistera, selon eux, dans le baptême des adultes, ou dans la rebaptisation pour ceux qui ont reçu le baptême dans leur enfance. Mais cette nouveauté elle-même n'est en dernière analyse qu'une conséquence de tout cet ensemble de théories dont les éléments préexistaient, plus ou moins développés, dans le catholicisme du moyen âge.

II

Est-il possible de déterminer plus exactement, dans le vaste champ du catholicisme, le domaine particulier où l'anabaptisme a ses racines? Pour M. Ritschl le doute, à cet égard, n'est pas possible. La réforme anabaptiste, cette réforme soi-disant plus foncière, plus complète, plus conséquente que ne le fut celle de Luther et de Zwingle, n'est guère autre chose qu'une *réforme renouvelée de celle de saint François d'Assise.* Il n'est rien dans les principes fondamentaux et directeurs de l'anabaptisme qui ne s'explique de la façon la plus naturelle par l'influence des ordres mendiants, en particulier des fran-

ciscains, sur les classes inférieures de la société, notamment dans les villes. Il est vraiment étonnant, dit M. Ritschl, qu'aucun historien de l'Eglise n'ait reconnu jusqu'ici le rapport génétique qui existe entre ces deux tentatives de réformation.

On parle souvent, il est vrai, de « réformateurs d'avant la Réforme. » Mais les historiens protestants qui se sont occupés de l'Eglise du moyen âge ont eu très généralement le tort de prendre le mot de *Réforme* dans un sens trop étroit, et de faire d'une *opposition* plus ou moins prononcée *aux représentants officiels de l'Eglise établie* le critère par excellence d'un mouvement « réformateur [1]. » C'est à ce titre que les Albigeois, par exemple, secte dualiste et ascétique, ont passé longtemps pour être des « précurseurs de la Réforme, » simplement parce qu'ils faisaient opposition à la hiérarchie romaine. On n'étudie, semble-t-il, le moyen âge catholique que pour le faire servir de marchepied à la réformation de Luther. L'équité historique exigerait qu'on l'étudiât en lui-même, en tenant compte des tendances qui lui sont propres et qui avaient leur raison d'être dans les circonstances données. En particulier, on ne songe pas à se demander s'il ne peut pas y avoir, s'il n'y a pas eu des « réformations » entreprises par les autorités ecclésiastiques elles-mêmes, ou d'intelligence et de concert avec elles. Cette manière étroite et exclusive de comprendre l'idée de « réforme » réagit jusque sur l'histoire de la Réformation par excellence et empêche de lui rendre pleine justice.

Il y a eu au moyen âge de véritables réformations, qui ne se caractérisaient pas par l'opposition à l'Eglise constituée. Il y en a eu principalement deux, celle de Grégoire VII et celle de François d'Assise [2]. Elles se rattachent l'une et l'autre à cette réforme du monachisme qui se poursuit, sous diverses formes et à tous les degrés, à travers l'histoire de l'Eglise occidentale du moyen âge. D'après la conception catholique du christia-

[1] On peut citer comme type du genre l'ouvrage de Ullmann, *Die Reformatoren vor der Reformation*.

[2] M. Lechler les a reconnues comme telles dans le premier volume de son ouvrage sur *Jean de Wiclif*, mais il n'a pas su en apprécier l'importance et la valeur.

nisme, la vie monaçale passe pour la vie chrétienne dans sa perfection. Partant de ce point de vue, on entendait avant tout par « réformation » *une plus grande rigueur dans le renoncement au monde.* On prenait pour mot d'ordre ce texte classique de l'épître aux Romains : *Nolite conformari huic seculo, sed reformamini in novitate sensus vestri.* (Rom. XII, 2, d'après la Vulgate.) Réformer le monachisme, en éloigner la mondanité toujours prête à l'envahir, c'était, pour le moyen âge, réformer la chrétienté elle-même. Dans ce sens, l'histoire de l'Eglise d'Occident pendant le moyen âge forme une chaîne presque ininterrompue d'efforts tendant à réformer l'Eglise. Mais au milieu de toutes ces tentatives, les deux réformes dont nous venons de parler occupent sans contredit le premier rang.

La règle de saint Benoît avait été aggravée à Cluny par le précepte du *silence.* Cette réforme cluniste du *monachisme* entraîna à sa suite, de par la volonté du cluniste Grégoire VII, la réforme monacale du *clergé séculier*, à savoir l'introduction du *célibat* obligatoire. Or une Eglise représentée par un clergé ainsi « réformé » ne pouvait supporter d'être dépendante de l'empire du « monde. » De là la guerre déclarée à l'*investiture laïque.* Affranchir l'Eglise de toute ingérence de l'Etat, ce n'était, en définitive, qu'une manière d'appliquer à la grande société religieuse le principe de « réforme, » c'est-à-dire de séparation d'avec le monde, qui était de règle pour le « chrétien » au vrai sens du mot, c'est-à-dire pour le moine. Que les efforts de Grégoire VII aient abouti au résultat contraire, qu'ils n'aient servi qu'à mondaniser encore davantage l'Eglise, cela n'est pas douteux. L'intention qui les a dictés n'en est pas moins évidente, et Grégoire VII n'en a pas moins été un puissant « réformateur. »

Au moment où le système grégorien déployait ses dernières conséquences, se leva un nouveau réformateur dont l'œuvre devait à son tour faire époque dans l'histoire de l'Eglise d'Occident. En tant que fondateur d'un nouvel ordre, il semble que François d'Assise n'ait fait que suivre les traces de ses devanciers. Et s'il a cherché à détacher du monde les frères de son ordre par le moyen énergique de l'*absolue pauvreté*, on pour-

rait être tenté de ne voir là, entre lui et les autres, qu'une simple différence de degré. Cependant on découvre dans sa création un élément nouveau. Il est impossible, en effet, de méconnaître qu'il ne visait à rien de moins qu'à revenir, sous cette forme, à ce qu'il envisageait comme le christianisme authentique, à la *religion de Jésus*, si l'on peut ainsi dire. Son ambition était de pousser l'abnégation monacale au point de la rendre *exactement conforme aux préceptes donnés par Jésus à ses premiers disciples* et au modèle qu'il a laissé dans sa personne. Dès l'entrée il en appelle expressément, dans sa règle, à Math. XIX, 21 ; XVI, 24 ; Luc XIV, 26 ; Math. XIX, 29. A cela s'ajoute l'obligation imposée aux frères de *prêcher devant le peuple*, dans le but de faire pénétrer les principes chrétiens du renoncement à soi et au monde au milieu des classes jusqu'alors si négligées par l'Eglise. C'était reprendre sous une autre forme, et avec l'autorisation du pouvoir ecclésiastique, l'œuvre entreprise une génération auparavant par Pierre Waldo. Or quels pouvaient bien être le sens et le but de cette prédication de la *pénitence* ou, en d'autres termes, de cette recommandation de la vie ascétique à des *laïques*, sinon de tenter un effort pour réduire le plus possible la distance qui séparait la perfection chrétienne du monachisme du christianisme purement passif des laïques ? L'idéal poursuivi par François d'Assise était d'amener par ce moyen la « réformation » de l'Eglise, c'est-à-dire *le rétablissement du christianisme primitif*. C'est bien ainsi que l'ont compris ses contemporains. Et il a apporté à cette œuvre une profondeur de sentiment chrétien, une intensité d'amour pour ses semblables, auxquelles n'a atteint aucun de ceux qu'on décore du titre de réformateurs de l'Eglise.

Afin de faire pénétrer le genre de vie « évangélique, » c'est-à-dire ascétique, dans la société civile, saint François imagina de fonder, à côté de l'ordre des frères mineurs et de celui des clarisses, le *tiers ordre « de pœnitentia. »* C'étaient des congrégations de laïques qui, sans quitter la position qu'ils occupent dans le « siècle, » se soumettent à une règle semi-monastique et s'engagent à ne quitter le tiers ordre que pour

embrasser la vie régulière proprement dite. Les femmes ne sont admises dans la congrégation qu'avec l'autorisation de leurs maris. Aussitôt après son entrée dans la confrérie, le *tertiaire* doit faire son testament, afin de se débarrasser du souci de ses biens. Défense absolue de prendre part à des festins, à la danse, surtout aux spectacles, et même d'y contribuer indirectement. Le serment n'est admis qu'en certains cas déterminés, et, dans la vie ordinaire, le jurement est interdit. Le port des armes n'est permis que s'il s'agit de défendre l'Eglise et la patrie. Les vêtements doivent être d'un drap ordinaire qui ne soit ni blanc ni noir. En outre, les sociétaires sont tenus de fréquenter assidûment le culte, d'observer les heures canoniques, d'aller souvent à confesse, de communier régulièrement, de jeûner quatre fois la semaine, de visiter les confrères malades, d'assister à l'enterrement des sociétaires décédés, de se soumettre enfin à la visite régulière de leurs supérieurs. L'institution de ces confréries a été le résultat le plus direct, le plus palpable de l'œuvre réformatrice de François d'Assise parmi le peuple de l'Eglise. Il y avait progrès sur les réformateurs de la première moitié du moyen âge en ce que la réforme ne s'est pas bornée au monachisme seul. D'autre part, l'imperfection de cette réformation franciscaine ressort suffisamment du fait qu'elle n'a abouti en définitive qu'à la fondation d'un *ordre* d'une espèce particulière. L'exemple des franciscains à cet égard fut suivi par d'autres ordres, à commencer par celui des dominicains. Et de même la tendance à en revenir au christianisme primitif, à la vie apostolique, à l'Eglise telle qu'elle devait avoir été avant son alliance ou sa confusion avec le monde, cette tendance se généralise de plus en plus dans la seconde moitié du moyen âge. Elle caractérise les Vaudois romans et les Frères de Bohême non moins que la congrégation augustine de Windesheim et les Frères et sœurs de la vie commune dans les Pays-Bas.

La réformation franciscaine, cela est évident, repose tout entière sur la conception *catholique* de la vie chrétienne et elle entend se mettre au service de l'Eglise établie. Néanmoins elle renfermait un principe qui devait amener des collisions

entre elle et le système papal. Ce principe était celui de l'absolue pauvreté, que François d'Assise avait introduit dans la règle de son ordre. Les représentants de la papauté ne le voyaient pas de bon œil, et pour cause. N'y avait-il pas dans cette renonciation à toute propriété un reproche tacite à l'adresse de leur système de gouvernement ? Ne devaient-ils pas craindre qu'on n'en vînt un beau jour à contester aussi à l'Eglise le droit de posséder des biens de ce monde? Et, en effet, des voix importunes ne tardèrent pas à s'élever du sein de cet ordre. Bientôt on vit se produire ce fait curieux qu'une réforme aussi catholique dans son essence que l'était celle des franciscains tournait, du moins dans une partie de ses adhérents, à l'opposition. C'étaient les *spirituels* qui, tirant la conséquence logique du principe réformateur de leur maître, adjugeaient sans hésiter à l'Antechrist la papauté et l'Eglise qui refusaient d'en revenir au mode de vivre apostolique et prétendaient étouffer le christianisme « spirituel, » qui n'était autre, disaient-ils, que l'Evangile de Christ. Il est vrai que les spirituels s'en remettaient à l'avenir et à « l'Evangile éternel de l'Esprit » du soin de réformer l'Eglise du haut en bas ; ce qui prouve, semble-t-il, qu'ils avaient eux-mêmes le sentiment de l'insuffisance de leurs moyens de réforme ascétique pour ramener l'Eglise à sa perfection première. L'Eglise, on le sait, parvint à dompter cette opposition à l'aide du feu, et plus tard, au XVe siècle, elle réduisit les spirituels au silence en les reconnaissant, au concile de Constance, sous le nom de *frères de l'observance régulière*. Mais il n'est guère croyable que cela ait suffi pour les guérir, eux et leurs partisans du tiers ordre, de leur antipathie profonde pour la papauté mondanisée. Le feu aura continué à couver sous la cendre.

Ce que nous venons de dire peut suffire pour montrer l'étroite parenté qui existe entre les tendances de l'anabaptisme et les principes de la réformation de François d'Assise. Mais le rapport que l'on constate entre eux n'est pas un simple rapport d'*analogie*. Tout porte à croire qu'il y avait là un rapport de *filiation directe*.

A peu d'exceptions près, les anabaptistes appartenaient aux

classes inférieures de la société. La plupart étaient de petits artisans. Or c'était précisément ces couches sociales qui depuis trois siècles formaient le champ d'activité des ordres mendiants établis dans les villes. De ces ordres, le plus populaire était celui des franciscains. Il est vrai qu'au XVe siècle les ordres mendiants s'étaient relâchés de leur rigorisme, et qu'en divers lieux le pouvoir séculier dut intervenir pour faire cesser des désordres plus ou moins criants. Mais leur influence sur le peuple n'en avait pas été amoindrie. Ils lui imposaient par la sainteté ostensible de leur vie, et, grâce à la prédication, qui les obligeait à s'occuper de l'Ecriture sainte, ils l'emportaient toujours en crédit sur le clergé séculier, qui manquait de culture et vivait généralement dans la débauche. Lors donc qu'on cherche à se représenter quelle pouvait être la conception du christianisme qui dominait, vers la fin du moyen âge, dans la petite bourgeoisie des villes, on ne peut guère songer à autre chose qu'aux principes des franciscains. Et si dans ces cercles-là on attendait une *réformation* de l'Eglise, cette réformation également ne peut avoir été comprise que dans le sens *franciscain*, c'est-à-dire dans le sens d'un retour aux mœurs plus austères, au genre de vie plus détaché du présent siècle, de l'âge apostolique. Or il se trouve qu'entre les mœurs et les tendances des anabaptistes, d'une part, et les règles de saint François, soit la plus ancienne d'entre elles, soit celle du tiers ordre, de l'autre, il existe la plus frappante ressemblance, si bien qu'on dirait les premières calquées sur les secondes.

L'équipage dans lequel les « baptistes apostoliques » s'en allaient prêchant de lieu en lieu, d'après Marc VI, 7-9, correspond exactement à la première règle de saint François, art. XIV : *quomodo fratres debeant ire per mundum*. Bullinger dit même en tout autant de termes que, parmi ceux de ces baptistes qui renonçaient à toute propriété privée, il y avait « de nouveaux déchaux, semblables aux moines franciscains, » qui regardaient comme un péché de manier de l'argent, tandis que d'autres ne dédaignaient pas de s'en occuper, en tant que cet argent était la part qui leur revenait du bien commun.

Le rejet de toute compétence de l'Etat vis-à-vis de l'Eglise se fonde chez les anabaptistes sur le principe que les chrétiens sont faits pour souffrir et que, dès lors, ils n'ont que faire de la protection de l'Etat. Ceci est en rapport direct avec le précepte de saint François qui veut que ses frères se conforment strictement dans le monde à Math. V, 39-42 : « Moi je vous dis de ne point résister au méchant, etc. » Les membres du tiers ordre de saint François devaient porter des vêtements gris d'une coupe déterminée très semblables au froc des moines, et s'abstenir des divertissements mondains. Or les « baptistes spirituels, » pour n'être pas « conformes au siècle, » observaient certaines règles touchant les vêtements, « exactement, dit Bullinger, comme s'ils eussent été un nouvel ordre monastique, » et ils blâmaient pareillement toutes les manifestations de la joie ou de l'hilarité. La règle prescrite aux *tertiaires* de ne prêter serment et de ne porter des armes que dans certains cas spécifiés fut poussée par les anabaptistes jusqu'à la défense absolue de se prêter ni à l'un ni à l'autre. Mais lorsque leur refus à ces deux égards risqua de devenir pour eux une question d'être ou de n'être pas, un de leurs chefs les plus influents, Melchior Hofmann, reconnut qu'ils avaient des obligations envers l'Etat sur ces points-là : en fait c'était se retirer précisément dans la position qui était assignée aux membres du tiers ordre par la règle de leur congrégation.

En présence de pareils indices, on est autorisé à conclure que les anabaptistes étaient, au point de départ, des personnes saturées d'idées franciscaines, qui, en fait de réformation du christianisme, poursuivaient essentiellement le même idéal que le grand réformateur du XIIIe siècle. Quand Luther et Zwingle se levèrent, prêchant l'Evangile et proclamant la nécessité de réformer l'Eglise au nom et selon la règle de la Parole de Dieu, ces hommes-là crurent reconnaître en eux les organes destinés à réaliser *leur* idéal. Voilà pourquoi, au premier abord, ils firent cause commune avec eux. Mais l'illusion ne fut pas longue. Au bout de peu d'années, convaincus que la prédication des docteurs de Wittemberg et de Zurich ne tendait à rien moins qu'à favoriser une sainteté ascétique, réglementaire, cérémo-

nielle, que l'autorité de l'Ecriture avait pour eux une signification et une portée toutes différentes, ils se détournèrent d'eux et suivirent leur propre chemin. La réforme anabaptiste du XVIe siècle a donc bien reçu de l'exemple de Luther et de Zwingle sa première impulsion. Mais les luthériens pouvaient dire de ces hommes : « Ils sont sortis du milieu de nous, mais ils n'étaient pas des nôtres. »

Après cela, il serait aisé de montrer que l'annonce du retour de Christ, pour établir sur la terre son glorieux règne de mille ans, qui est le sujet ordinaire des prédications de tout un groupe d'anabaptistes, n'est que le renouvellement, sous une forme plus populaire, plus directement adaptée à l'Apocalypse, de l'attente d'un règne de « l'Evangile éternel » prêchée par les franciscains « spirituels. » Pareillement, l'intérêt de beaucoup d'anabaptistes pour la théologie mystique s'explique pleinement par le fait que, grâce à la prédication des moines mendiants, la piété mystique s'était propagée hors des couvents. C'est chose connue que, dans la seconde moitié du moyen âge, la piété contemplative, la dévotion mystique était considérée comme faisant en quelque sorte partie de la vocation monastique. Elle formait comme le complément des trois vertus officielles du monachisme, et par conséquent de la perfection chrétienne. On sait aussi que par l'intermédiaire des tiers ordres et d'autres congrégations analogues, telles que les Amis de Dieu, les Frères et Sœurs de la vie commune, ce genre de dévotion, réputé supérieur, fut répandu le plus possible parmi le peuple. C'était un moyen subsidiaire, à côté de la piété ascétique, de faire pénétrer dans le monde laïque la conception monacale de la religion.

Nous ne suivrons pas M. Ritschl dans l'étude très approfondie et fort intéressante qu'il a consacrée au mysticisme du moyen âge, à ce « rejeton du néoplatonisme au sein de l'Eglise. » Mais nous tenons à signaler les pages 46-61, où il se livre à une analyse critique des *sermons* de saint Bernard *sur le Cantique des cantiques*. Ce recueil de discours a été d'une importance capitale, en particulier par la direction nouvelle qu'il a imprimée

à l'interprétation allégorique : l'épouse, ce n'est plus l'Eglise, c'est l'âme du fidèle, c'est-à-dire, en première ligne, du moine. C'est à des moines, en effet, que les sermons s'adressent, par conséquent à des auditeurs ou à des lecteurs qui n'ont pas l'occasion de mettre leur foi à l'épreuve au milieu des soucis et des vicissitudes de la vie humaine. Ce sont eux que le saint de Clairvaux appelle à s'élever par une contemplation sentimentale du Sauveur, et spécialement du Sauveur souffrant, jusqu'à l'union mystique de leur âme avec lui et avec Dieu. Mais ce livre, avec le genre de dévotion qu'il représente, a servi de type et de règle à la piété jusqu'à la fin du moyen âge, et son influence s'est étendue bien au delà des limites de cette période et de l'Eglise catholique elle-même. Pour compléter cette étude, il faudrait lire encore, dans le chapitre sur Gerhard Terstegen (pag. 463 et suiv.) les développements relatifs aux deux principales branches du mysticisme : le mysticisme *spéculatif*, qui correspond aux principes du dominicain Thomas d'Aquin, spécialement à sa notion de la béatitude, et le mysticisme pratique ou *quiétiste*, qui fut de préférence celui des franciscains et s'appuie sur la théologie du franciscain Duns Scot. L'un et l'autre font consister la béatitude dans l'obtention et la jouissance de l'union avec Dieu, qui est pour l'homme le bien suprême. Mais, pour le premier, la béatitude est un acte de l'*intellect*, s'élevant jusqu'à la *vision* du divin, et elle est nécessairement accompagnée de *joie*, laquelle est du ressort de la volonté. Pour le second, la béatitude est un acte de la *volonté*, qui aspire à son suprême objet et par l'*amour* arrive au *repos en lui;* l'intellect ne sert qu'à diriger la volonté vers son objet, et la joie qui accompagne l'acte de volonté n'est qu'un état accessoire.

Le mysticisme jouit de la réputation usurpée d'être un proche parent de la réformation luthérienne. A vrai dire, *il n'est qu'une forme plus accentuée de la piété catholique*. Si donc les anabaptistes s'attachaient à des chefs qui prônaient la quiétude en Dieu comme la perfection de la vie chrétienne, s'ils avaient des extases et des visions dans lesquelles ils croyaient recevoir de Dieu des impulsions directes, il est permis d'y voir la preuve

que d'ancienne date déjà ils avaient subi l'influence des traditions mystiques qui des ordres mendiants avaient passé à leurs affiliés laïques.

III

L'anabaptisme a donc ses racines dans le catholicisme du moyen âge, et plus spécialement dans le champ du catholicisme où s'exerçait depuis trois siècles l'action plus ou moins directe de la réforme franciscaine. Le piétisme, de son côté, — cela ressort de l'histoire que nous en avons retracée d'après M. Ritschl dans notre précédent article, — le piétisme représente au sein du protestantisme une évolution qui tend à le faire entrer dans des voies analogues à celles de l'anabaptisme, et, partant, à le faire rétrograder vers une conception catholique de la piété et de la vie chrétienne.

Mais comment se fait-il que le piétisme ait eu *le calvinisme* pour berceau ? Ce fait n'est pas accidentel et demande à être expliqué. Il trouve son explication dans le caractère particulier de l'œuvre réformatrice de Calvin, dans quelques-uns des traits qui la distinguent de celle de Luther.

Pour bien se rendre compte de la chose, il importe de se mettre au clair sur une question préalable, que voici : En quoi consiste l'originalité de ce que nous appelons par excellence la Réformation ? *Qu'est-ce qui distingue du catholicisme latin le protestantisme ecclésiastique*, c'est-à-dire ce que les Eglises fondées par Luther, par Zwingle et par Calvin ont entre elles de commun ?

Il ne suffit pas, pour caractériser notre Réformation, de dire qu'elle a mis en lumière les fameux *deux principes*, formel et matériel. Le principe *formel*, celui de la souveraine autorité de l'Ecriture sainte en matière de foi, de vie et de théologie, n'est pas exclusivement propre à nos réformateurs. Il avait été déjà nettement proclamé par le grand théologien de l'ordre des franciscains, Duns Scot, qui n'était en cela que le représentant de la tendance réformatrice du fondateur de son ordre. La signification de ce fait n'est diminuée en rien par cet autre fait que la théologie des franciscains ne s'en est pas moins très fortement

préoccupée de la tradition de l'Eglise. La théologie évangélique, elle aussi, n'a-t-elle pas, dès l'origine, propagé une foule de traditions ecclésiastiques, sans que cela portât préjudice à la valeur qu'elle attachait en principe à la Parole de Dieu? Non, ce principe-là n'a acquis pour Luther et ses compagnons d'œuvre une importance spécifique que depuis le moment où le principe dominicain et thomiste de l'assimilation de l'autorité de la tradition à celle de l'Ecriture fut érigé à Trente en principe de l'Eglise catholique tout entière.

Mieux que le principe formel, le principe *matériel* de la justification par la foi peut prétendre au rôle qu'on lui assigne d'ordinaire dans l'œuvre de la Réformation. Non point que cette idée n'ait été exprimée avant Luther. Saint Bernard, entre autres, dans un de ses sermons sur le Cantique, a donné à cette doctrine une expression aussi précise que peut le désirer un protestant. Mais il ne le fait qu'occasionnellement et sans la moindre arrière-pensée d'opposition au système catholique. Cependant, quelle que soit l'importance du dogme proclamé par Luther, on ne saurait y voir un *principe* doctrinal. Il n'est qu'une conséquence caractéristique du principe de la grâce divine, et n'acquiert toute sa valeur qu'en *connexion avec une certaine manière de considérer et de régler la vie chrétienne.* Si réellement la Réformation n'avait eu d'autre fondement que les deux « principes, » tels qu'ils sont habituellement formulés, on comprendrait qu'elle eût pu donner naissance à une nouvelle *école théologique*, mais non pas qu'elle eût inauguré une nouvelle phase, et une phase supérieure, dans le développement de la *vie chrétienne.* Comme l'a remarqué Schleiermacher[1], la formule des deux principes n'a d'autre valeur que de servir, au milieu des divergences qui règnent entre théologiens, à indiquer le *minimum* de ce qu'il faut admettre pour pouvoir prétendre à la qualité de théologien évangélique.

Le protestantisme diffère du catholicisme essentiellement sur trois points : d'abord par son idéal de la *vie chrétienne*, ensuite par l'idée qu'il se fait de l'*Eglise* en tant que communauté reli-

[1] Ueber den eigenthümlichen Werth und das bindende Ansehen symbolischer Bücher (1819), dans ses Œuvres de théol. tom. V, pag. 451 et 404.

gieuse, enfin par sa manière d'envisager l'*Etat* et ses rapports avec l'Eglise.

Le monachisme, voilà l'idéal catholique de la vie chrétienne. La perfection consiste avant tout dans les trois vertus de la pauvreté, de la chasteté, de l'obéissance envers ses supérieurs, à quoi il faut ajouter la vie contemplative. Par là on parvient à la destination surnaturelle de l'homme, on s'élève à la vie des anges. La perfection évangélique, au contraire, consiste à « craindre Dieu, à se confier en sa paternelle providence dans toutes les situations de la vie, et à remplir fidèlement les devoirs de sa vocation. » C'est ainsi qu'elle se trouve caractérisée dans la Confession d'Augsbourg[1]. Maintenant on comprend aussi l'importance de la doctrine de la justification par la foi, sa signification *pratique*, qui lui a valu le titre de *primus et principalis articulus*. C'est que la « justification » est la source de cette confiance en la providence de Dieu dans toutes les situations de la vie, qui fait défaut au pécheur non justifié. La preuve de notre réconciliation avec *Dieu*, c'est que nous sommes réconciliés avec le cours du *monde*, quel qu'il soit[2]. Mais, il importe de le remarquer, c'est en vivant *dans le monde*, en relation incessante avec ses semblables, au milieu de l'exercice de sa vocation terrestre, que le chrétien doit tendre à cette perfection. Entre la foi en la providence de Dieu, d'une part, et la pratique de la

[1] XXVII, 49, 50. Perfectio christiana est serio timere Deum et rursus concipere magnam fidem et confidere propter Christum, quod habeamus Deum placatum, petere a Deo et certo expectare auxilium in omnibus rebus gerendis juxta vocationem, interim foris diligenter facere bona opera et servire vocationi. In his rebus est vera perfectio et verus cultus Dei; non est in cælibatu aut mendicitate aut veste sordida.

[2] Voy. *Conf. Aug.* XX, 24, 25 : Jam qui scit se per Christum habere propitium Deum, is vere novit Deum, scit se ei curæ esse, etc. Comp. Calvin, *Inst. chrest.* III, 2, 16 : *En somme, il n'y a nul vrayement fidele, sinon celuy qui estant asseuré de certaine persuasion que Dieu luy est Pere propice et bien veuillant attend toutes choses de sa benignité.* C'est le théologien luthérien Jean Gerhard qui, s'inspirant de l'exemple de Thomas d'Aquin, a le premier dénaturé sur ce point la doctrine évangélique, en adoptant la prétendue théologie naturelle et en faisant de la foi en la providence de Dieu, qui est la preuve spécifique de notre réconciliation avec Dieu par Christ, une croyance de provenance « naturelle. » (Ritschl, pag. 86.)

charité envers les hommes dans l'exercice de sa vocation, de l'autre, il existe dans l'idéal protestant une étroite corrélation. La seconde est opposée aux trois vertus monastiques, comme la première fait antithèse à la piété contemplative. D'après le principe de notre Réformation, le christianisme n'est pas fait pour fuir le monde, mais pour le remplir et pour pénétrer toutes les relations terrestres.

Le second point de divergence entre le catholicisme et le protestantisme porte sur la notion de l'Eglise, ou plus exactement sur le rapport qui existe entre l'Eglise en tant que communauté religieuse et l'Eglise comme institution extérieure, comme corps soumis aux formes et aux règles du droit. Le principe catholique c'est que ces deux sociétés coïncident à tous égards, c'est qu'il n'existe aucune fonction religieuse quelconque qui ne rentre dans les cadres de l'organisation et de la juridiction ecclésiastique, c'est que cette organisation extérieure et légale garantit directement l'exercice correct ainsi que le maintien et la transmission de génération en génération de toutes les fonctions religieuses qui se font et doivent se faire dans la communauté. Dans l'un et dans l'autre sens, l'Eglise peut être envisagée tour à tour comme but et comme moyen. Le protestantisme, lui, distingue nettement, en principe, entre ce qu'on peut appeler les fonctions juridiques et les fonctions religieuses de l'Eglise et ne leur attribue pas la même valeur. L'organisation extérieure de l'Eglise, la « police, » par laquelle elle rentre dans la sphère du droit (lequel est, de sa nature, terrestre), n'est qu'un moyen en vue et au service de la commune activité religieuse de ses membres. Celle-ci déborde les cadres de celle-là.

En troisième lieu, le rôle de l'Etat. Au point de vue du catholicisme, l'Etat est le représentant du monde charnel et pécheur, ou, s'il est reconnu comme institué de Dieu, ce n'est qu'avec la réserve expresse qu'il est d'un ordre inférieur et qu'il doit se plier absolument aux exigences du droit ecclésiastique. Aux yeux du protestant, l'Etat, en tant qu'il représente le droit et qu'il règle à ce point de vue les faits et gestes des hommes, est un bien, garanti comme tel par Dieu lui-même. Il est sans doute d'une moindre valeur que la communion religieuse dans la

même foi, mais il lui sert d'appui. En exerçant la discipline du droit, l'Etat rend possible et favorise le libre exercice de l'activité religieuse et morale collective.

Sous tous ces rapports, la Réformation protestante peut prétendre avec raison qu'elle satisfait mieux que le catholicisme à l'esprit de ce mot d'ordre de toute réformation : *Nolite conformari huic seculo, sed reformamini in novitate sensus vestri.* Seulement, — et c'est là un déficit qui s'explique en bonne partie par la défaveur des circonstances au milieu desquelles la Réformation s'est établie, principalement en Allemagne, — elle n'est pas parvenue à se rendre clairement compte à elle-même de toute la portée ni de l'enchaînement de ses propres principes. Au lieu de s'élever à une vue d'ensemble *de la manière protestante d'envisager le monde et la vie*, au lieu de formuler une conception à la fois *complète* et *pratique* des rapports de l'homme avec Dieu *et avec le monde*, elle n'a donné expression à sa conscience religieuse particulière que dans une *série de dogmes* relatifs à un certain nombre de points controversés. Il en est résulté, d'une part, que ses déclarations de principes pèchent par leur caractère incohérent et fragmentaire (témoin la Confession d'Augsbourg, sans parler des *Loci theologici* de Mélanchthon), d'autre part, que l'élément scolastique et intellectualiste n'a pas tardé à prendre le dessus dans la théologie et dans les Eglises nées de la Réformation.

C'est assez dire que le protestantisme avait ou plutôt qu'il aurait besoin d'une réforme complémentaire. Autrement cette noble plante, à la sève forte et saine et qui, malgré son étiolement et ses difformités, ne laisse pas que de produire des fleurs et des fruits, finirait par dépérir faute d'air et d'espace. Tout le monde aujourd'hui est d'accord là-dessus. Cela ne fait aucun doute pour quiconque est, à quelque degré, ou piétiste ou rationaliste. Mais ceux-là mêmes dont l'idéal est, soi-disant, l'orthodoxie du XVIe et du XVIIe siècle, sont trop pénétrés de piétisme et de rationalisme pour ne pas regretter que la Réformation ait eu à subir si tôt l'étreinte de l'intellectualisme [1].

Toutefois ne soyons pas injustes envers le passé. Ce rétré-

[1] Voir la note qui fait suite à cet article.

cissement scolastique qu'on s'accorde à blâmer, et qui était le résultat de tout un concours de circonstances assez diverses, a eu sa raison d'être et son utilité. On pourrait le comparer aux cotylédons, à ces premières feuilles d'une plante, dont la présence est indispensable jusqu'au moment où se sont formées les feuilles caractéristiques nécessaires à la vie du végétal. Ces feuilles séminales n'ont pas le type des feuilles essentielles, spécifiques de la plante, — elles ont même, en comparaison de ces dernières, un air rabougri et difforme, mais n'en sont pas moins nécessaires et bienfaisantes pendant la première période de sa vie. Quoi qu'il en soit de cette comparaison, le protestantisme est encore debout, bien qu'il n'ait pas, jusqu'à ce jour, engendré un organisme entièrement conforme à son esprit, et que son étiolement primitif ait été suivi d'autres déformations encore.

Fort heureusement les êtres collectifs animés d'un principe de vie spirituelle sont capables de supporter à cet égard plus que ne font les produits de la nature organique. L'expérience prouve que lorsque une pluralité d'hommes se trouvent placés sous l'action d'un principe nouveau, ils ne se l'assimilent jamais d'emblée dans toute sa pureté et son intégrité. L'assimilation se fait toujours de telle sorte que les principes accoutumés, les normes traditionnelles combinent en quelque manière leur action avec celle du nouveau principe. Les compromis de ce genre peuvent paraître dans la suite singulièrement illogiques, on pourra les déclarer intolérables. Pour les premiers intéressés ils sont non seulement possibles, ils sont ce qu'il y a de plus pratique, parce qu'ils assurent cette continuité de la vie spirituelle dont le grand nombre semble ne pas pouvoir se passer. L'individu possède et conserve sa continuité lors même que, par suite d'un changement de vocation ou d'une conversion, sa vie acquiert, pour ainsi dire, un contenu nouveau et prend une direction diamétralement opposée à celle qu'il était accoutumé de suivre. Les masses, qui ne sont pas spirituellement productives, mais en sont réduites à une réceptivité diversement graduée, ne peuvent être gagnées aux choses nouvelles s'il ne se produit pas, pour commencer,

des *accommodations* aux choses anciennes, ou bien des retours partiels de l'ancien état de choses dans le nouveau, ce qu'on pourrait appeler des *phénomènes régressifs*. La multitude, où domine la simple réceptivité, risquerait fort de se corrompre si la rupture s'opérait dans son existence spirituelle sans transition et, pour ainsi parler, dans toute sa nudité. Il importe seulement que, dans la suite, quand de tels compromis ont fait leur temps et sont sur le point d'être abandonnés, on ne les laisse pas se fixer de nouveau sous prétexte que ce sont des « institutions vénérables. » Chacune des branches du protestantisme présente de semblables phénomènes régressifs. Ceci nous ramène à Calvin et aux *particularités de la Réforme calviniste*, au sein de laquelle le piétisme a pris naissance.

IV

Le calvinisme diffère d'abord du luthéranisme au point de vue de la doctrine. Ce n'est pas de cette divergence que nous avons à nous occuper ici. Ce qui nous intéresse, c'est de voir jusqu'à quel point et *en quel sens les notions fondamentales de la Réformation* touchant l'idéal de la vie chrétienne, la société religieuse et le rôle de l'Etat *ont été modifiées par Calvin ou sous son influence*. Il s'agit essentiellement d'un point dont les polémistes du XVIe siècle ne paraissent pas avoir saisi la portée, et qui dans notre siècle également n'a pas occupé l'attention des théologiens comme il le mérite. Nous voulons parler de la *discipline*.

En abordant ce sujet, il ne sera pas inutile de remarquer que sous ce rapport les différentes Eglises territoriales ne se groupent pas de la même manière que sous le rapport confessionnel. En effet, au point de vue de la discipline, le calvinisme a en face de lui non seulement tout le luthéranisme, mais une notable fraction des Eglises réformées elles-mêmes. Celles de la Suisse allemande d'abord, qui formaient le domaine particulier de Zwingle, mais avaient fini par adopter officiellement la confession doctrinale du calvinisme, n'ont jamais introduit sa discipline ecclésiastique. Il en a été de même des territoires

allemands qui s'étaient rangés sous son autorité dogmatique, tels que le Palatinat, la Hesse, Anhalt, Brême, etc. Le calvinisme n'a réussi à faire accepter ses principes disciplinaires que dans des pays autres que ceux de langue allemande, à l'exception toutefois de l'Ostfrise et des duchés de Juliers, Clèves et Berg, où ils ont pénétré depuis les Pays-Bas. De sorte que si l'on prend la discipline pour critère ou pour principe de classification, il faut mettre le calvinisme, *pour autant qu'il n'est pas allemand*, en regard du protestantisme *de langue allemande*, comprenant le luthéranisme et le zwinglianisme.

Dans les territoires suisses et allemands, la discipline ecclésiastique, lors de la Réformation, passa dans les mains du gouvernement. Il ne faudrait pas s'imaginer que ce fût là simplement une conséquence du fait que les nouvelles Eglises s'étaient constituées par l'autorité de l'Etat et que ce dernier avait retiré à lui le droit de prononcer et d'appliquer les peines civiles que l'Eglise, dans la pratique disciplinaire du moyen âge, faisait exécuter par le bras séculier. Ce fut autre chose que le résultat de circonstances fortuites et de considérations tout extérieures. Il y avait à la base une théorie arrêtée concernant la compétence de l'Eglise et celle de l'Etat.

Les deux branches du protestantisme sont d'accord sur ce point : qu'une discipline est nécessaire, non seulement en vue de l'ordre social, mais en vue de la gloire de Christ ou, ce qui revient au même, eu égard au caractère particulier de la communauté chrétienne. Or Calvin conclut de là que l'Eglise doit posséder des organes spéciaux chargés de la juridiction spirituelle et compétents pour excommunier les pécheurs manifestes. Bien que formés avec l'appui et le concours du gouvernement civil, les consistoires doivent agir avec une entière indépendance, sans que leurs sentences aient à recevoir la sanction du magistrat ; car le pouvoir disciplinaire vient de Dieu et constitue, selon sa Parole, un attribut inaliénable de l'Eglise.

Tout autre est le point de vue luthérien [1]. Par le fait que la

[1] Voir entre autres les ordonnances ecclésiastiques de Stralsund par Aepinus (1525) et de Schwäbisch-Hall par Brenz (1526) dans Richter, *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts*, vol. I ; — Eras-

discipline ecclésiastique comme pouvoir judiciaire est tombée en désuétude, l'Eglise n'a point été privée d'un de ses attributs essentiels. La discipline ainsi entendue peut avoir son utilité. Mais elle n'a qu'une valeur relative. A vrai dire, elle n'atteint jamais son but. D'ailleurs l'Eglise, qui représente l'Evangile de la grâce de Dieu et qui est elle-même un organe de cette grâce, ne saurait être en principe un organe du droit pénal. En tout cas, une discipline ecclésiastique ne saurait fonctionner utilement si elle n'a pas pour base une éducation morale de toute la nation, et cette éducation doit être l'œuvre commune de l'Etat et de l'Eglise, du droit et de la grâce, de la législation civile et de la prédication évangélique, de l'instruction populaire et de la cure d'âmes[1].

La manière de voir de Calvin sur ce point dépend en première ligne de *sa façon de comprendre l'autorité du Nouveau Testament*. Homme de la seconde génération, il est moins indépendant que ne l'avait été Luther vis-à-vis de l'autorité de l'Ecriture sainte. Ce ne sont pas seulement les idées *religieuses* du Nouveau Testament qui ont à ses yeux une valeur normative pour tous les temps. Il attribue le même caractère obligatoire et typique à certaines institutions *sociales* des premières communautés chrétiennes. C'est ainsi que l'institution de pasteurs et de docteurs pour gouverner l'Eglise après les apôtres, et cela sans aucune distinction de rang entre eux, est pour Calvin une sainte institution et une loi inviolable ordonnée de Dieu même. Pareillement la discipline, en tant qu'elle implique le droit de châtier par l'excommunication, est un attribut « que le Seigneur a preveu estre nécessaire » à l'Eglise. Le pouvoir disciplinaire lui est divinement garanti dans toute sa plénitude par le fait de la sentence que saint Paul prononce à l'égard de l'incestueux de Corinthe[2]. Le luthérien Brenz, au

mus Sarcerius, de Mansfeld, *Von einer Disciplin*, etc., 1556; — et pour les vues de Luther lui-même son Commentaire sur Joël (éd. Walch, VI, 2404).

[1] Il serait aisé de montrer que tel était aussi le point de vue des pasteurs de Berne lors des démêlés du gouvernement bernois avec les ministres et professeurs calvinistes de Lausanne en 1558 et 1559.

[2] *Instit. chrest.* IV, 12, 4.

contraire, affirme que pareille discipline ne répondait qu'à un besoin momentané de l'Eglise, qu'elle était dictée par les circonstances où se trouvaient placées les premières communautés chrétiennes, qu'elle cesse de rentrer dans les attributions régulières de l'Eglise dès que l'Etat a pris conscience de sa vraie mission, en particulier du but moral de son droit de punir. Nous voyons se manifester ici la différence entre le point de vue luthérien et le point de vue calviniste, non seulement sur la question particulière de la discipline, mais sur l'usage de la Bible dans l'Eglise. Le luthérien était capable, en ce qui concerne l'organisation sociale des premières communautés chrétiennes, d'envisager le Nouveau Testament comme un *document historique*, comme le témoin d'un état de choses qui, dans un autre milieu, dans des conditions historiques différentes, ne peut plus avoir force de loi. Pour Calvin, le précepte d'un apôtre touchant la discipline, de même que l'organisation ecclésiastique primitive telle qu'elle se trouve documentée dans le Nouveau Testament, constituent des *normes invariables*, dont il n'est pas permis de s'écarter et auxquelles on doit ramener l'Eglise.

Qui ne voit que, sur ce point, *dans la mesure où il s'éloigne du luthéranisme, Calvin se rapproche des anabaptistes ?* Eux aussi, au témoignage de Bullinger, faisaient un grief aux prédicants luthériens de ce qu'ils ne pratiquaient pas la discipline. Cependant nous n'insistons pas sur ce côté de la question. On pourrait dire, et non sans raison, que « lorsque deux disent la même chose ce n'est pas la même chose. » Il est évident que l'idéal de Calvin en fait de piété et de moralité chrétiennes était bien différent de celui des anabaptistes. Il ne partageait pas plus leurs idées touchant la perfection évangélique qu'il ne pouvait approuver leur façon de comprendre la position du chrétien vis-à-vis de l'Etat. Aussi la discipline ne tend-elle pas, dans son système, au même but que dans le leur. Pour les anabaptistes, elle est le moyen de réaliser la sainteté effective de la vraie Eglise; pour Calvin, elle est un moyen de maintenir l'ordre extérieur de l'Eglise, en vue de la gloire de son Chef et dans l'intérêt de la santé morale de ses membres. Sous ce rap-

port donc les différences l'emportent de beaucoup sur les analogies. Mais il est un point sur lequel l'accord demeure frappant, c'est que des deux parts le Nouveau Testament est conçu *comme un code inspiré*, faisant autorité pour tous les temps, non seulement en matière de foi, mais en matière d'organisation et de gouvernement ecclésiastiques. Il y a là comme un écho de ce principe de la réformation *franciscaine*, qui veut que la société chrétienne soit replacée autant que possible *dans les mêmes conditions que l'Eglise de la première génération.*

Il y a plus. A cette analogie formelle vient s'en ajouter une autre, plus matérielle. Calvin, dans l'intérêt de la discipline, a imprimé à son Eglise un cachet moral par lequel l'idéal protestant de la vie chrétienne se trouve assez sensiblement modifié. Pour bien s'expliquer la chose il faut tenir compte en même temps de la *nationalité* de Calvin et de sa propre *individualité.*

C'est une chose bien digne de remarque que les Français qui ont joué un rôle actif dans la Réformation du XVIe siècle ont tous eu la discipline ecclésiastique fort à cœur. Il suffit, parmi les devanciers de Calvin, de rappeler les noms de Guillaume Farel et de l'ex-franciscain François Lambert. L'histoire de ce dernier et de son projet d'ordonnances pour l'Eglise du landgraviat de Hesse est tout particulièrement instructive à cet égard. Sans se préoccuper du caractère du peuple à qui il avait affaire, oubliant ou ignorant que l'esprit germanique tient pardessus tout à la *liberté* individuelle, il avait cru pouvoir octroyer du jour au lendemain aux Hessois un système complet de discipline ecclésiastique, c'est-à-dire un système qui, plus que tout autre, suppose, pour être applicable, des hommes doués de l'esprit *égalitaire* et ne craignant pas de se laisser discipliner. Aussi son projet n'a-t-il jamais existé que sur le papier. Peut-être, s'il s'était agi d'une Eglise composée de Français, aurait-il mieux réussi. Car l'amour de l'égalité et la disposition à se laisser réglementer sont précisément des traits par lesquels les compatriotes de François Lambert se distinguent en général des Allemands.

Un coup d'œil sur l'histoire de l'Eglise dans ses différentes périodes suffit pour constater que *la sévérité légale et la tendance à discipliner les masses*, que ces hommes, un Lambert, un Farel, un Calvin, ont cherché avec plus ou moins de succès à combiner avec la Réforme du XVIe siècle, constituent un des traits saillants du rôle que les *Français* ont joué depuis les premiers siècles jusqu'à nos jours. En effet, c'est dans la Gaule chrétienne que le monachisme ancien, venu d'Egypte, a été accueilli d'abord avec le plus d'empressement. C'est en France que se sont opérées, dans la première moitié du moyen âge, les fondations ou réformes monacales de Cluny, de la Chartreuse, de Cîteaux, de Prémontré; chose d'autant plus significative que les fondateurs de deux de ces ordres étaient Allemands. La France a été dans ce même temps le berceau des croisades. Dans la seconde moitié du moyen âge, quel exemple plus grandiose de cette aptitude à discipliner une foule que celui que nous offre l'université de Paris! A partir du XVIe siècle, la même disposition à la discipline ascétique se manifeste soit dans la fondation de l'ordre de la Trappe, soit dans le jansénisme, soit dans le mysticisme quiétiste, sans oublier les créations de saint Vincent de Paul. Enfin, depuis la Révolution et la Restauration, le catholicisme français s'est laissé discipliner, dans une mesure sans cesse croissante, au service de la monarchie papale. Les réformateurs français du XVIe siècle, comme représentants d'une sévère discipline ecclésiastique, et par le fait qu'ils ne mettent pas en doute la possibilité de pratiquer cette discipline, montrent qu'ils sont bien de leur race et de leur pays. En dépit de leur dissidence dogmatique, ils rentrent bien dans les rangs du christianisme *français*. On peut même dire qu'ils y remplissent un vide, puisque du côté catholique romain l'esprit français, dans ce siècle-là, n'a rien produit de particulièrement marquant.

En principe, Calvin était parfaitement d'accord avec Luther sur ce que la vie chrétienne doit se déployer et faire ses preuves sur le terrain de la vocation civile et dans l'enceinte de l'Etat. Il n'en est pas moins vrai que, *pour l'amour de la discipline,* il a imprimé au christianisme évangélique qui relève

de lui certains traits qui rappellent *l'ascétisme monastique*. N'éprouvant pas, pour sa *propre* personne, le besoin du délassement, il n'a su voir dans les formes régulières du délassement en commun, dans les récréations de la vie sociale et dans les divers genres de luxe qui s'y rattachent, que le côté par lequel ces choses-là peuvent être une occasion de pécher, une tentation. Or la discipline ecclésiastique, précisément en tant qu'ecclésiastique, n'ayant chance de se maintenir qu'à la condition de ne pas s'user par suite d'une application trop fréquente, il importait de supprimer ou du moins d'entraver le plus possible ce qui pouvait donner lieu à l'emploi de ce « remède. » Il fallait surtout prévenir les cas disciplinaires qui pouvaient naître de ces délassements. De là ces lois sévères, ces restrictions apportées à la liberté et aux agréments de l'existence, ces rigueurs à l'endroit des plaisirs de la sociabilité et des jouissances de l'art. Grâce à la prédominance de l'élément français, résultant de l'admission à la bourgeoisie de nombreux réfugiés, Calvin réussit à introduire dans la communauté dirigée par son génie un mode de vivre assez analogue à ce que devait être celui des membres du *tiers ordre de Saint-François*.

Nous avons vu tout à l'heure que l'usage que faisait Calvin de l'autorité du Nouveau Testament pour fonder la discipline ecclésiastique rappelle le principe franciscain et anabaptiste, d'après lequel la forme primitive et élémentaire de l'Eglise chrétienne doit servir de règle pour tous les temps. Il résulte de ce qui précède que la concordance sur ce point est encore complétée par la commune aversion pour les récréations « mondaines. » Nous sommes maintenant en mesure de définir plus exactement la différence entre le luthéranisme et le calvinisme en matière de discipline. Le point de vue luthérien (ou protestant allemand) peut se formuler comme suit : « *Si* l'on veut en venir à exercer une discipline ecclésiastique, il faut commencer par donner au peuple une éducation morale. » Voici au contraire quelle serait la formule calviniste : « *Puisque* la discipline ecclésiastique est nécessaire, il convient de res-

serrer la vie du peuple dans de plus étroites limites, surtout en ce qui concerne les divertissements. »

Ainsi, pour autant que l'idéal du calvinisme quant à la vie chrétienne est anticatholique, il est d'origine *luthérienne ;* mais dans la mesure où il diffère de la conception de Luther, il s'est replié dans la direction de l'idéal *franciscain*. Le problème qui avait déjà préoccupé François d'Assise, et à la solution duquel les anabaptistes travaillaient à leur manière : celui de réaliser une communauté détachée du monde et conforme dans sa constitution et ses mœurs au modèle de la primitive Eglise, Calvin s'est efforcé de le résoudre à son tour, sur la base des principes posés par la réforme protestante, et pour autant que cela pouvait se faire sans rompre avec l'Etat. Par l'inoculation de cet élément ascétique, Calvin, cela n'est pas douteux, a prêté à l'Eglise qui porte son nom une force de résistance qui devait lui rendre de précieux services, et que le luthéranisme n'a pas possédée à ce degré. Il n'en demeure pas moins que ces ordonnances spécifiquement calvinistes constituent au sein du protestantisme une de ces transformations *régressives* dont nous parlions plus haut, un retour partiel aux idées de « réformation » propres au catholicisme du moyen âge. De sorte qu'à y regarder de près le calvinisme est plus rapproché du catholicisme que ne l'est l'Eglise luthérienne, bien qu'à première vue celle-ci semble avoir conservé, dans ses formes de culte et dans certaines institutions, telles que la confession, des restes de catholicisme en plus grand nombre.

Il est un point encore sur lequel le calvinisme se montre favorable à des tendances anabaptistes, et qui mérite par conséquent que nous nous y arrêtions en terminant.

On sait que Calvin n'a pu établir à Genève son régime ecclésiastique que sous l'autorité du pouvoir civil. Aussi a-t-il admis dans le consistoire, chargé d'exercer la juridiction ecclésiastique, un certain nombre de personnages officiels. Mais il voulait que les décisions de ce corps fussent souveraines. Sous ce rapport donc il postulait *l'indépendance de l'Eglise vis-à-vis de l'Etat*, mais sous ce rapport seulement. Il s'est expressément

défendu des conséquences séparatistes qu'on pouvait être tenté de tirer de l'idéal de sainteté qu'il proposait à son Eglise ainsi que de la police disciplinaire à laquelle il la soumettait. Afin de prévenir ces conséquences, il pose en fait que l'existence de l'Eglise est liée à ces deux conditions seulement, à savoir que la parole de Dieu y soit prêchée et que ses sacrements y soient administrés. Vouloir que l'Eglise soit pure de toute tache est une « tentation » contre laquelle « les bons » doivent lutter, en usant de cette clémence, de cette patience, de cette humilité qui font souvent défaut à la vertu de ceux qui se séparent.

Les raisons que Calvin invoque pour mettre les fidèles en garde contre cette tentation sont fort dignes de remarque. Il en appelle d'abord au fait que saint Paul, s'adressant aux Corinthiens, « les advoue pour Eglise de Dieu et compagnie des saincts, » bien que « tout le corps » fût « quasi corrompu. » Et de même les Galates, « lesquels s'estoyent presque revoltez de l'Evangile, » l'apôtre, « un instrument esleu du sainct Esprit, » n'en reconnaissait pas moins « entre eux quelque Eglise. » Il rappelle ensuite que l'Eglise est fondée sur la grâce de Dieu, et que « l'office d'un chacun de nous est de ne chercher la remission de nos pechez ailleurs qu'où Dieu l'a mise, » à savoir dans l'Eglise, à qui « ce bénéfice est donné comme en garde, » et qui le « distribue » par le ministère des pasteurs « tant en la prédication de l'Evangile qu'aux sacremens. » Il fait observer enfin qu'on se fait illusion lorsqu'on pense qu'en se séparant de l'Eglise « telle que nous la voyons entre nous, » on ne fait que se retirer de la compagnie des méchants. Par une semblable démarche on s'expose au « grand danger de se retrencher de la communion des saincts[1]. »

C'est à l'occasion de l'anabaptisme de son temps que Calvin se livre à ces considérations et qu'il fait entendre ces avertissements. Mais à voir l'insistance qu'il y met, on dirait qu'il a eu le pressentiment que ses vues en matière de police ecclésiastique pourraient bien entraîner dans les voies du séparatisme précisément les plus fidèles d'entre ses disciples, ceux

[1] Voir *Instit. chrest.* IV, 1, 13-27.

qu'il appelle *les bons*, tout en les blâmant d'être « trop grands zélateurs de justice. » Et c'est en effet ce qui n'a pas manqué d'arriver. Les partisans rigoureux et impatients d'une Eglise pure et nette n'ont pas tardé à se considérer comme « les bons, » voire les meilleurs dans l'Eglise réformée. Les raisons que Calvin leur avait d'avance opposées furent pour eux comme nulles et non avenues, parce qu'ils estimaient n'agir qu'en conséquence des principes posés par le maître et de la tâche qu'il avait prescrite à l'Eglise.

Diverses circonstances vinrent favoriser en divers lieux ces tendances à la séparation. En France, l'Eglise réformée dut son indépendance à la résistance opposée par l'Etat à la Réformation elle-même. En Ecosse, ce qui a contribué à faire naître et renaître sans cesse des aspirations dans le même sens, c'est la notion catholique de l'Etat qu'avaient retenue les fondateurs de l'Eglise réformée de ce pays. John Knox, en effet, et George Buchanan partagent avec leur maître John Major de Saint-Andrews la conviction que l'Etat, et par conséquent la monarchie, a, sans préjudice de son institution divine, pour base directe la volonté nationale et que le peuple a le droit de déposer un prince injuste. Cette thèse, qui a pour elle l'autorité de Thomas d'Aquin, trouve son complément et son corrélatif dans cette autre thèse que l'Eglise, dont les organes et les directeurs représentent directement l'autorité divine, est d'un ordre supérieur à celui de l'Etat, qu'elle en est indépendante, même en matière de droit. En conséquence, John Knox implanta dans l'Eglise d'Ecosse la conception que l'autorité divine de sa constitution, de son culte et de sa discipline lui est directement garantie par Christ en tant que chef de l'Eglise.

Ce même idéal ecclésiastique, que l'Eglise écossaise ne professa d'abord qu'en théorie, avait été imposé par les circonstances à Jean Laski, le directeur spirituel de l'Eglise formée à Londres par les réfugiés venus des Pays-Bas et de la France. Leur qualité d'étrangers ne leur permettant pas de compter, pour soutenir leur Eglise, sur le gouvernement civil de leur terre de refuge, Laski plaça leur constitution ecclésiastique « indépendante » sous l'égide de la royauté de Christ. Il la pré-

sentait comme émanée directement du pouvoir *législatif* de Christ, en se fondant sur ce qu'elle était *en harmonie avec les institutions de la primitive Eglise.*

L'indépendantisme, pratiqué d'abord par nécessité dans ces communautés de réfugiés, l'emporta un certain temps, pendant le XVIIe siècle, sur les formes épiscopale et presbytérienne de l'Eglise en Angleterre. Faisant de nécessité vertu, on ne se borna pas à rejeter la compétence de l'Etat pour s'occuper du temporel de l'Eglise, on en vint à sacrifier l'unité nationale de l'Eglise à l'indépendance réciproque de toutes les églises locales. De cette façon on obtenait une conformité avec l'Eglise des premiers temps qui dépassait de beaucoup les intentions de Calvin. Mais il ressort de là que l'idéal originairement *anticatholique* de Calvin en matière d'*Eglise*, à mesure qu'il est réalisé d'une manière plus conséquente, aboutit à un *indépendantisme* qui nous ramène bien près des congrégations *anabaptistes.* Et ce n'est certainement pas un effet du hasard si l'idéal indépendantiste de la *vie chrétienne* a lui aussi incliné du côté de celui de l'anabaptisme. Les congrégations des indépendants anglais fondaient leurs prétentions essentiellement sur la sainteté ascétique qui paraissait dans leurs membres, sur leur rigoureuse abstention de tous les divertissements mondains. Aussi la plupart en sont venus, sous le nom de *baptistes*, à rejeter le baptême des enfants. En même temps il s'est produit parmi eux, au XVIIe siècle, des mouvements d'un théocratisme révolutionnaire très analogues à ceux qui avaient agité cent ans auparavant les anabaptistes allemands.

Des phénomènes ecclésiastiques comme ceux dont nous venons de parler n'ont, il est vrai, fait leur apparition que dans une partie limitée du domaine conquis par le calvinisme et ne se sont produits que dans des conditions particulières. Cependant ils n'étaient possibles qu'en application de principes qui distinguent d'une manière générale le calvinisme du luthéranisme et du zwinglianisme, et qui, en somme, concordent avec l'idéal de vie chrétienne que poursuivaient déjà les réformes franciscaine et anabaptiste. Le fait qu'une évolution « régressive » comme celle de l'indépendantisme anglais a pu,

les circonstances aidant, s'accomplir sur le terrain du calvinisme, démontre une fois de plus la *prédisposition naturelle du calvinisme à accueillir ou à reproduire des tendances et des modes de vivre répondant au type de réformation franciscain.*

Le piétisme se rattache à ce type-là. Aussi ne faut-il pas s'étonner s'il a eu pour berceau les conventicules de calvinistes puritains, approuvés et patronnés par le plus grand des théologiens calvinistes du XVIIe siècle, Gisbert Voet, à Utrecht. Loin de réagir contre les éléments ascétiques introduits dans la piété protestante par le calvinisme, comme il a réagi contre l'institution de la confession dans l'Eglise luthérienne, le piétisme n'a fait que les développer en y mêlant d'autres éléments plus ou moins hétérogènes, tels que le mysticisme et le chiliasme. Et c'est ainsi que, tout en travaillant à *réformer* les Eglises protestantes par son opposition à l'intellectualisme et ses appels à la piété individuelle, il a *déformé* le protestantisme en y greffant des méthodes et des pratiques de provenance catholique.

Note se rapportant à la page 244.

Voici quelles sont, selon M. Ritschl (pag. 82-93), les principales causes qui ont contribué à faire prédominer l'intellectualisme dans l'Eglise protestante :

1° La constitution du *saint-empire romain de nation allemande* étant étroitement liée à *la sainte Eglise universelle*, les Etats protestants, qui tenaient tout autant que les princes catholiques à l'intégrité de l'*empire*, devaient faire tout ce qui était en leur pouvoir pour amener tous les membres de l'empire à partager leur manière évangélique de comprendre la religion et l'*Eglise*. Tant que ce but n'était pas atteint et qu'on pouvait se flatter encore de l'atteindre par le moyen des colloques entre théologiens, il était de l'intérêt des Etats protestants de se considérer, eux et leur Eglise, comme un simple *parti* au sein de l'Eglise de l'empire. Or la différence entre l'ancienne et la nouvelle Eglise étant ainsi ramenée en politique à une différence de *parti*, il s'ensuivait presque infailliblement qu'en théologie elle fût envisagée comme une divergence d'*école*, semblable à celles qui s'étaient produites dans la seconde moitié du moyen âge entre thomistes et nominalistes.

2° La Réformation s'est dégagée de l'Eglise du moyen âge à travers une série de *controverses portant sur des points de doctrine détachés*. Et

Luther a été contraint de suivre ses adversaires sur ce terrain de la dispute avant d'être arrivé pour son propre compte à une vue d'ensemble, à une intuition complète et bien ordonnée de son christianisme réformé.

3° Pour légitimer l'Eglise évangélique aux yeux de l'empereur et de la diète de l'empire, pour justifier sa prétention à être la vraie Eglise catholique, Mélanchthon, comme Luther, a cru devoir *attacher un très grand poids aux anciens symboles*, spécialement en ce qui concerne la personne de Christ et la trinité. Or ces dogmes-là, qui pour l'Eglise grecque avaient eu une valeur *pratique*, parce qu'ils représentaient bien sa manière à elle de concevoir le salut, étaient déjà descendus pour l'Eglise latine du moyen âge au rang de formules *scolastiques*. Combien moins étaient-ils faits pour s'adapter à la conscience chrétienne protestante! Ce n'était plus, pour elle, qu'un dur et difficile *problème de l'école*.

4° Les théologiens du XVIe siècle, à commencer par Mélanchthon, semblent n'avoir pas été aptes ou disposés à saisir dans toute son étendue le *but pratique* de la religion, et à comprendre toute l'importance du rôle qui, à côté de Dieu et de l'homme, revient en religion à ce *troisième facteur : le monde*. En fait, ils ne l'ont point méconnu, mais ils n'en ont pas tenu suffisamment compte dans leur théologie. Il en résulte que non seulement leurs doctrines forment un système incomplet, mais qu'elles n'ont pu servir de régulateur à la *vie* chrétienne comme elles auraient dû le faire.

5° Sur ce point-là, Calvin est incontestablement supérieur aux théologiens allemands de son siècle, témoin sa notion de la foi telle qu'il l'expose dans *Instit. chrest.* III, 2, *passim*. Néanmoins il a grandement contribué pour sa part au règne de l'intellectualisme, et cela par sa *polémique contre la foi implicite des catholiques*. « Est-ce là croire, de ne rien entendre, moyennant qu'on sumette son sens à l'Eglise? Certes, la foy ne gist point en *ignorance*, mais en *cognoissance :* et icelle non seulement de Dieu, mais aussi de sa volonté... C'est *par ceste cognoissance*, et non point en sumettant nostre esprit aux choses incogneues, que nous obtenons entrée au royaume céleste. » (*Ibid*, § 2.) De là l'importance majeure que Calvin attache à ce que tous les membres de son Eglise acquièrent une connaissance complète, exacte et bien ordonnée de la doctrine chrétienne. De là aussi la prépondérance que ne tarde pas à prendre dans l'Eglise réformée la signification *intellectuelle* de la foi, si bien que la persuasion *pratique* touchant le *contenu* de la foi, ce que Calvin appelle « la certaine fiance de la benevolence de Dieu, » passe en quelque sorte à l'état d'appendice, important sans doute, nécessaire même, mais enfin d'appendice.

6° Ce qui achève d'expliquer le triomphe du doctrinarisme dans la théologie protestante, c'est que les hommes de cet âge ignoraient *ce que c'est que le sentiment* et quels en sont l'influence et le rôle dans la vie spirituelle. Non point, certes, que ces hommes n'aient pas senti, que dans

leur vie religieuse ils n'aient pas éprouvé les impressions de plaisir et de déplaisir. Mais ils ne se doutaient pas que l'âme, à côté des fonctions de penser et de vouloir, en exerce une troisième, distincte des deux autres. Même un auteur piétiste du XVIIe siècle, Lodensteyn, qui met comme peu d'autres le sentiment en jeu, ne connaît encore, en fait d'activités de l'âme, que l'intelligence et la volonté.

V. R.

LA RELIGION DE L'AVENIR

D'APRÈS MAMIANI

Le célèbre philosophe italien, Terenzio Mamiani, a publié en 1880 un volume de 488 pages sur *la religion de l'avenir*, volume qu'il a fait suivre d'une brochure de 111 pages en guise de complément ou d'appendice et qu'il a intitulée : *Critique des révélations*, doctrine mystique du pasteur Jonathan Heverley de Charleston.

Il y aurait bien des choses intéressantes à dire sur l'homme, sur ses nombreux ouvrages, sur son style, son langage ; mais les lecteurs de la *Revue* préféreront sans doute une rapide analyse de cet ouvrage à toutes les considérations dont nous pourrions l'accompagner.

Le volume de Mamiani se compose de six livres, d'inégale longueur, subdivisés en paragraphes.

Le *premier livre*, intitulé *La science et la religion*, renferme sept paragraphes.

Le § 1er expose *le but que l'auteur s'est proposé* dans cet ouvrage qui est le résultat de longues recherches et comme le couronnement de ses nombreux écrits sur les graves questions qui touchent à la fois à la religion et à la philosophie. Ce but est de travailler au relèvement moral et religieux de l'Italie en offrant à l'élite des intelligences sérieuses les linéaments d'une doctrine religieuse également éloignée du supranaturalisme orthodoxe et du matérialisme athée, une religion qui tienne compte de tous les éléments constitutifs de la nature humaine et qui repose sur les résultats incontestables des sciences psychologiques, historiques et ethnographiques.

Le § 2 est consacré à l'examen de *quelques questions préliminaires*. La grande question préliminaire est celle qui se rapporte à l'existence d'un Dieu bon, adorable et personnel qui soit, d'après la belle définition de Boëce : *intelligentis naturæ individua substantia.*

A cette question se rattache nécessairement celle de la place que l'homme occupe dans l'échelle des êtres.

L'auteur n'ignore ni ne songe à méconnaître les grandes et nombreuses découvertes des savants de nos jours ; mais il excelle à relever les lacunes de leurs enseignements dans ce qui a trait au passage de la vie matérielle animale et instinctive à la vie spirituelle. Il honore les ingénieuses recherches des darwiniens; mais il signale les dangers que la doctrine de l'évolution renferme non seulement pour la vie morale et religieuse, mais aussi pour la vraie spéculation philosophique. La science moderne a beau proclamer la déchéance de toute métaphysique ; une science plus complète et plus réellement critique, tenant compte des données du sens commun, des faits psychologiques, des aptitudes spéciales, des aspirations incessantes de l'humanité, doit renouveler la spéculation religieuse et donner satisfaction aux besoins les plus nobles de notre nature.

Le § 3 prouve que *la religion ne manque pas d'un objet réel absolu.*

Notre auteur n'entend pas exclure les preuves de l'existence de Dieu tirées du sens commun et du sentiment, car il adhère de tout cœur aux croyances antiques et persistantes du genre humain ; mais il estime que l'argument ontologique n'a rien perdu de son caractère scientifique et qu'il est propre à nous faire reconnaître d'emblée la raison et la cause (*ragione e cagione*) de toutes choses, l'intelligence et l'action suprêmes unies à une individualité, à une personne parfaite. Cet argument, qu'il a développé plus au long dans un autre livre (Nuovi prolegomeni ad ogni presente e futura metafisica, Torino 1876), échappe, selon lui, aux reproches que l'on a faits au célèbre syllogisme de saint Anselme. Il se fonde sur le principe à la fois indémontrable et incontestable d'identité et de contradiction, en vertu duquel les vérités mathématiques et toutes les

vérités nécessaires, éternelles, sont revêtues d'un caractère d'évidence absolue. Ces vérités, l'homme ne les invente et ne les crée pas ; il ne fait que les découvrir ; elles lui sont donc antérieures et supérieures ; elles accusent et manifestent l'existence d'une intelligence infinie, inconditionnée, qui se connaît elle-même et qui, étant la vérité suprême, est aussi la source de toutes les vérités. Loin donc d'être une pure abstraction, l'Etre absolu est la réalité suprême, et par conséquent il renferme la cause de tout ce qui subsiste. L'absolue réalité et la connaissance absolue sont en définitive des termes identiques. Vico a dit que le critère suprême de la vérité est de la faire, de la réaliser. La vertu créatrice infinie ou l'omnipotence est une conséquence de l'intelligence infinie et absolue. « Inde habes verare et facere idem esse. » Il y a du vrai dans la théorie de l'*Inconscient* de Hartmann, parce que la connaissance consciente et réfléchie est en effet le caractère propre de la pensée humaine, mais ce philosophe, qui admet pourtant une certaine finalité dans le monde, n'est pas fondé à nous donner, comme inférieure à la nôtre, la pensée de l'Etre absolu. Le mode de connaître de Dieu est différent du nôtre et nous ne le comprendrons jamais parce qu'il faudrait, pour le comprendre, être supérieur à Dieu ; mais Dieu étant la source de toutes les vérités dont l'esprit humain prend possession en vertu de leur évidence et par son application à les découvrir, il est clair que l'homme se montre à la fois actif et passif dans son développement intellectuel et religieux. Quoique l'intelligence humaine participe *eminenter* à l'intelligence divine, elle n'est pas la source de la vérité : elle est un miroir destiné à la refléter.

Nier cette vérité et refuser à Dieu une personnalité consciente, c'est tomber dans le panthéisme ennemi de toute vraie religion.

Le § 4 est intitulé : *D'une intelligence préordinatrice ou des causes finales.*

Mamiani est trop métaphysicien et trop bon métaphysicien, il respecte trop les données sérieuses du bon sens et de la conscience pour renoncer à l'usage de la théorie des causes finales malgré l'abus incontestable que des naturalistes en ont fait.

Cette théorie, qu'il a exposée dans d'autres ouvrages, il la résume en la défendant contre les attaques des évolutionnistes et des panthéistes. Il n'a pas la prétention de dire des choses nouvelles de tout point ; mais à ses yeux, cette doctrine antique mais non vieillie, si elle a été censurée, elle n'a pas été réfutée.

L'existence du monde, du cosmos, implique nécessairement l'idée d'une intelligence suprême, cause et origine d'un ordre universel où tous les êtres ont une fin conforme à leur nature et à cet ordre. Nous sommes sans doute incapables de connaître toutes les causes finales de l'univers ; mais nous aurions tort de méconnaître ou de nier, dans l'horizon borné qui est ouvert à notre observation, une finalité que des anomalies apparentes ou réelles ne sauraient infirmer. Cette finalité, voulue par Dieu en qui résident toutes les perfections, ne peut être que la plus grande somme de bonheur dont des créatures finies sont capables. L'homme occupant l'échelon le plus élevé dans l'échelle des êtres terrestres, est appelé à réaliser, par sa libre activité, les intentions divines, savoir la perfection morale dont est inséparable la vraie félicité. Les entraves qu'il rencontre dans le côté sensuel et animal de sa nature, outre qu'elles servent à stimuler son énergie morale, comme le montre l'histoire des hommes vertueux, sont faites pour réveiller dans son esprit le désir et le besoin d'un perfectionnement indéfini qui ne s'arrêtera pas à la mort du corps.

Le problème du mal trouve sa solution dans une saine théodicée et dans une conception rationnelle des rapports qui existent entre Dieu et le monde, entre l'Infini et le fini.

Le mal physique est ou bien une imperfection inhérente aux choses finies, ou bien un instrument de purification pour les hommes, ou bien encore la condition d'un progrès, d'un plus grand bien. Il n'était pas possible que Dieu communiquât la plénitude de ses perfections et de sa félicité à des êtres finis.

L'évolutionnisme moderne n'est que l'atomisme d'Epicure étayé de quelques faits nouveaux constatés par des recherches plus minutieuses sur la formation de notre globe. En attribuant au jeu des atomes une action souvent reprise et finalement

réussie, il tâche d'éliminer l'action créatrice, ordonnatrice, intelligente de Dieu, mais, quand il n'invoque pas le hasard comme le Dieu suprême, il suppose une force inconsciente semblable à ces saltimbanques dansant les yeux bandés entre des œufs sans en casser aucun.

Les causes finales n'existent donc pas pour les adhérents de l'évolutionnisme; elles sont également niées par le panthéisme qui consiste à identifier Dieu avec le monde, en sorte que ce qui est a sa raison d'être, et que l'éternel devenir exclut toute idée de finalité prévue et ordonnée.

Ces deux doctrines détruisent en définitive la liberté morale de l'homme et le sentiment de sa dépendance vis-à-vis de Dieu. Elles n'expliquent pas le monde et ne comprennent pas mieux les destinées de l'humanité que ne le fait la doctrine ancienne; toute mystérieuse, tout incompréhensible qu'elle est, la doctrine qui affirme à la fois l'immanence et la transcendance de Dieu s'impose comme une vérité nécessaire à notre raison et à notre conscience. L'action de Dieu s'exerce, il est vrai, au moyen des causes secondes et des lois qui régissent l'univers dans son ensemble et dans ses moindres détails, mais il est toujours présent dans toutes ses œuvres et la chute d'un seul de nos cheveux, comme la création d'un monde nouveau, ne saurait échapper à sa volonté et à sa direction toute-puissante. « In Deo vivimus, movemur et sumus. »

Le § 5 est intitulé *Du libre arbitre.*

La conscience humaine a toujours admis notre liberté morale et par conséquent l'imputabilité respective de nos actions, notre responsabilité. Ni les théories fatalistes de certains théologiens, ni les doctrines des déterministes Herbartiens, ni les déclamations faussement humanitaires de certains légistes sur les impulsions irrésistibles de la nature, ni les données de la statistique criminelle, ne sont parvenues ou ne parviendront à effacer ou fausser entièrement les notions de vice et de vertu, d'injustice et de justice, de faute et de repentir. Notre auteur ne consacre que neuf pages à l'exposition de cette thèse à la défense de laquelle il a consacré d'autres écrits, sans compter

celui du philosophe Messedaglia auquel il renvoie également et qui s'intitule : Prelezione al corso di filosofia della statistica, Roma 1872.

Le § 6 traite *de la prière et des conditions de son efficacité.*

L'adoration, la prière est un moyen de perfectionnement moral prévu et voulu par Dieu. Elle fait partie de l'ordre moral que nous pouvons enfreindre, mais non détruire. Elle est légitime, à la condition que nous renoncions à demander des miracles qui seraient la négation des lois cosmiques, et que nous usions de notre intelligence et de nos efforts pour prévenir et combattre les maux auxquels nous sommes exposés. Son efficacité dans les cas d'une issue douteuse dépend de la volonté de Dieu à laquelle la prière nous donne la force de nous soumettre joyeusement. La prière est agréable à Dieu parce qu'elle est un acte de libre obéissance et un exercice de la charité. La prière la plus belle, la plus sublime est celle qui demande, selon Christ, l'avancement du règne de Dieu et l'accomplissement de sa volonté sur la terre.

Enfin le § 7 parle *de l'immortalité*.

Il est évident que si les physiologistes modernes qui nous démontrent l'étroite relation de l'esprit et du corps pouvaient prouver l'absolue dépendance du premier à l'égard du dernier, ils détruiraient toute croyance à l'immortalité. Mais, bien qu'une démonstration scientifique, expérimentale d'une vie future soit impossible, certains faits, dûment observés et sérieusement pondérés, confirment cette croyance chère au genre humain, à la défense de laquelle les plus grands génies ont prêté l'appui de leur spéculation et de leur éloquence, depuis Platon jusqu'à nos jours. Mamiani lui-même a consacré à l'étude de cette question plusieurs chapitres de ses œuvres diverses et un dialogue : *Mario Pagano*, publié à Paris dès l'an 1846.

Ces faits, dont le lecteur attentif sentira d'emblée toute l'importance, je les résumerai en quelques mots. C'est l'influence que l'esprit exerce à son tour sur le corps, la nature des fonctions intellectuelles, la persistance et la perfectibilité de la vie de l'esprit et de l'âme à un âge où la vitalité physique diminue,

la noblesse divine du génie et de l'héroïsme, le besoin de perfection, le prix de notre personnalité morale, le sentiment de notre responsabilité.

A ces faits ajoutons les arguments que nous fournissent la providence divine, sa puissance et sa bonté, et nous nous assurerons que le sommeil de la mort, loin d'être éternel, sera suivi d'un réveil à une existence nouvelle où notre âme, revêtue d'organes plus fins et plus nobles, poursuivra son éternelle ascension vers Celui qui est l'auteur de tout bien et de toute vie véritable.

Le *second livre* intitulé *Critique et religion* n'a que trois paragraphes, dont le premier traite de *la religion naturelle incomplète* et les deux autres nous montrent que *la religion est un élément distinctif et inné de notre nature.*

Les vérités exposées dans le premier livre constituent ce qu'on appelle la religion naturelle; religion qui peut convenir et suffire aux personnes instruites, mais qui, pour le commun des hommes, a besoin d'être complétée par un culte public et des cérémonies religieuses et d'être fondée sur une autorité supérieure à la raison. L'auteur cependant rejette le supranaturalisme sous ses divers aspects. Frappé des maux que le fanatisme a causés à l'humanité, il veut que la religion se base sur une connaissance approfondie des éléments constitutifs de la nature humaine, et, loin de combattre la science, en accepte les résultats les plus sûrs, et devienne ainsi un instrument puissant de progrès et de civilisation.

Les grandes idées du vrai, du beau, du bien, du juste et du saint (divin) répondent à cinq facultés maîtresses ou attributs spéciaux de l'âme humaine, que Mamiani nomme les cinq *primalità*. Ces attributs ont chacun leur caractère et leur fonction spéciale, mais « tous nous amènent à la contemplation de l'Etre suprême dans lequel ils s'unifient d'une manière ineffable. »

La *primalità* religieuse que notre auteur appelle l'*adorazione del santo*, le besoin d'adoration, en un mot, ou le sentiment religieux, est un besoin tellement inhérent à la nature humaine, un facteur si puissant du vrai progrès, un élément si nécessaire de la sociabilité, une partie si intégrante de notre développement

normal que, malgré ses déviations, ses aberrations, ses obscurcissements et ses affaiblissements, malgré les conflits partiels, plus ou moins longs et profonds, où il a été engagé avec la moralité et la science, les assauts du positivisme et de l'hypercriticisme moderne se montrent impuissants à le détruire, et tous les progrès du savoir ne serviront qu'à l'épurer et à le perfectionner en le mettant en harmonie avec le développement de toutes les autres facultés humaines. Telle est, en quelques mots, la thèse que l'auteur défend dans ce livre. Il la défend, d'un côté, contre la fameuse théorie du positiviste Comte qui ne voit dans l'histoire de l'humanité que le règne successif de la mythologie, de la métaphysique et des sciences expérimentales ; il la défend contre le philosophisme qui ne voit dans l'idée religieuse que la représentation transitoire de la vérité philosophique ou abstraite ; mais il la défend aussi contre les théologiens orthodoxes, surtout de l'Eglise romaine, qui usent de toutes sortes de subtilités, de distinctions sophistiques et de subterfuges pour justifier les contradictions, les absurdités, les inutiles mystères des doctrines de la trinité, de l'incarnation, de l'expiation, etc. et pour s'opposer aux enseignements moraux et religieux qu'une saine critique scripturaire dégage des mythes, des symboles et de toutes les traditions du passé.

Il estime que la grande aspiration des protestants à revenir au christianisme primitif est bien conforme à l'idée émise par Macchiavel, que toute institution a besoin, pour se rajeunir et se perpétuer, de se retremper à la source des principes qui lui ont donné naissance ; mais il démontre aussi que ce retour pur et simple est impossible, vu les grandes divergences d'opinion des premiers chrétiens en dehors de la foi à la messianité de Jésus, et vu aussi les modifications nombreuses que la suite des siècles, les découvertes de la science et le progrès des lumières ont apportées à la pensée chrétienne.

Notre époque ressemble sans doute, par le scepticisme des classes éclairées et par le matérialisme général, à celle qui précéda la naissance du christianisme et à celle qui rendit nécessaire la réformation, et les sceptiques systématiques se trompent étrangement s'ils s'imaginent que les signes des

temps pronostiquent la ruine du christianisme et de toute religion ; mais il est certain qu'une restauration religieuse dont tant d'écrivains pressentent ou proclament la nécessité n'aura lieu qu'en tenant compte des résultats les mieux avérés de la science et de la critique, autant que des tendances innées et des besoins imprescriptibles de la nature humaine.

Le *troisième livre* est intitulé l'*Intuition du saint* (c'est-à-dire du divin).

Il n'a au fond qu'un paragraphe consacré à l'*analyse de l'acte d'adoration*, mais il est suivi, comme d'autant de corollaires, de six autres paragraphes dont nous dirons aussi quelques mots.

Les pages éclatantes de style, d'éloquence, de raisonnement impartial, serré, de considérations élevées et en partie neuves, abondent dans ce livre où l'auteur, platonicien, j'allais presque dire Platon chrétien, expose l'idée centrale de son œuvre : la genèse, le progrès, les conditions de développement, les effets multiples, l'influence variée, l'importance et la perpétuité de la faculté mystique, de la foi. Mamiani ne se contente pas des définitions qui ont été données du sentiment religieux depuis Bonaventure et Kempis jusqu'à Novalis et Schleiermacher. Il affirme, thèse qu'il a prouvée dans d'autres écrits, que notre esprit, dès qu'il a le sentiment et l'intuition d'une action passive (d'une passivité), se sent porté à une activité proportionnée et corrélative.

« Or il arrive que l'homme, dans plusieurs occasions et sous des formes assez différentes, se trouve comme saisi par une passivité très spéciale et inéluctable qui le porte à un acte également spécial et très différent de tout autre acte, et auquel toutes les langues ont donné le nom d'*adoration*. Que si la logique se rapporte à l'absolue vérité, l'esthétique à l'absolue beauté, le sens moral à l'obligation indéclinable et au commandement suprême du bien éthique, l'acte d'adoration, sondé et compris dans sa nature mystérieuse, a été rapporté d'une manière particulière à l'intuition du divin (*del santo*). Et cette intuition a naturellement été reconnue comme la plus haute et la plus profonde communication de l'infini et du divin qui nous

ait été accordée, et dont l'effet ordinaire est de s'emparer de notre âme et de la dominer avec une violence à la fois douce et irrésistible. »

Ce besoin d'adoration a sans doute subi de nombreuses modifications selon le degré des lumières dont les hommes étaient capables, il a pu et il peut encore être perverti et annulé par les passions et par un scepticisme superficiel, ou par le fanatisme; il n'en subsiste pas moins, comme un germe ignoré ou foulé aux pieds, dans toute âme d'homme.

Ce germe, soigneusement cultivé par l'élite du genre humain, a fini par devenir un arbre immense dont les fruits nourrissent les nations les plus civilisées.

Il y a loin sans doute du fétichisme du sauvage à l'adoration spirituelle du vrai Dieu; mais il y a cependant une certaine continuité, une épuration progressive de ce besoin, une révélation toujours plus grande et plus claire du divin, une éducation religieuse de l'espèce humaine, dont les membres les plus privilégiés ont été les instruments.

Tous les hommes d'un cœur droit qui, dans tous les pays et dans tous les siècles, n'ont pas résisté à cette influence divine intérieure et ne l'ont pas obscurcie par une dialectique présomptueuse, forment cette Eglise universelle et éternelle qui subsistera jusqu'à la fin des siècles.

Le besoin d'adoration, la foi est une faculté *sui generis* réelle et puissante malgré son obscurité, une manifestation supérieure de notre nature. La philosophie peut s'en moquer et la dénaturer, elle ne parviendra pas, avec les procédés qui lui sont propres, à l'analyser complètement et encore moins à la supprimer ou à la remplacer.

Les six paragraphes qui déduisent les conséquences du principe dont nous venons de parler, développent cette pensée fondamentale ou plutôt ce fait d'expérience que, tandis que la société nous impose le devoir purement juridique, et l'honnêteté dite naturelle certaines obligations morales de bienveillance et de générosité, la vertu héroïque, celle qui vise au plus haut point de perfection, celle qui veut la plus grande somme de bonheur possible pour tous les hommes, celle qui a laissé bien loin der-

rière elle la morale des sages de l'antiquité, celle qui a fondé la famille, le respect de la femme, l'égalité des droits, en deux mots tous les grands progrès dont nous jouissons de nos jours, c'est la vertu inspirée par le sentiment religieux qui s'applique à réaliser dans le monde les desseins de justice, de bonté, de félicité du Dieu qu'il adore.

Le *quatrième livre*, intitulé l'*Histoire et la religion*, se compose également de six paragraphes dont voici les principales idées.

La philosophie de l'histoire nous fait voir dans l'ensemble de la race humaine un tout organique, un corps dont les différentes nations forment des membres distincts, ayant chacun ses qualités, ses fonctions propres, sa mission spéciale. Les grands faits de l'histoire ne sont que la manifestation souvent inconsciente de ces qualités, de ces fonctions, de cette mission dont le résultat final est de concourir, selon les desseins de la Providence, au progrès pénible et lent, mais sûr, de l'humanité.

Cette vue générale de l'histoire s'applique également à l'histoire des religions qui sont à la base de toute civilisation et qui subissent, comme toutes les institutions humaines, des phases de prospérité, d'altération et de transformation. Ces conditions naturelles de développement se retrouvent, malgré les affirmations contraires des orthodoxes, dans la naissance, les progrès et l'établissement du christianisme.

L'auteur passe rapidement en revue, non les systèmes doctrinaux, car la matière serait immense, mais l'esprit des religions orientales et occidentales, depuis les temps et les pays les plus éloignés jusqu'à nos jours, et à l'Europe actuelle. Il fait ressortir l'influence que les religions diverses ont exercée les unes sur les autres à la faveur des grands événements qui ont rapproché les peuples ou les ont dispersés. Il signale les causes multiples qui ont produit les réformes religieuses ou la formation d'un culte nouveau, les conditions de son triomphe et de sa durée. Il explique la ténacité vitale d'une religion, même vieillie et caduque, par le besoin que l'homme éprouve de manifester sa foi au divin, et par l'habitude générale de sup-

porter les défauts de cette religion en considération de « la substance précieuse de la mysticité éternelle du genre humain » dont elle est une enveloppe, une forme. Le but de ce livre est de relever, en exposant l'histoire et le caractère des religions, les seuls côtés par lesquels elles s'acheminent toutes vers « la synthèse finale, et le sentiment correct de nous autres modernes, soit concernant l'acte d'adoration, soit concernant ses manifestations extérieuses. »

C'est ainsi, par exemple, que Mamiani voit dans le christianisme une réforme et un accomplissement de la foi judaïque dépouillée de son caractère particulier et local, et rendue universelle par la prédication et par son intention.

« De même, les confessions chrétiennes qui se sont le plus largement détachées de l'orthodoxie catholique, se transforment insensiblement, selon moi, pour devenir la religion rationnelle perpétuelle du genre humain. »

Le *cinquième livre*, intitulé *Des révélations naturelles*, se compose également de six paragraphes, dont le premier se subdivise en trois autres et sert de préambule à tout le livre.

Ce livre est particulièrement instructif et intéressant comme résumé de toutes les recherches antérieures et comme exposé clair et complet des convictions philosophico-religieuses de notre auteur.

Mamiani ne se lasse pas de démontrer, par toutes sortes d'arguments philosophiques et de preuves historiques, la nature toute spéciale de la religion et de la foi, son origine, ses effets, ses rapports avec les autres facultés primordiales ou *primalità*, les caractères qui la distinguent d'avec les autres genres de connaissance qui s'occupent des faits d'expérience et des vérités nécessaires. Il voit dans les vérités qui sont du domaine de la religion, qui font l'objet de la foi, un troisième genre de vérités dont les savants ne tiennent pas compte ou n'admettent pas la réalité.

Pour lui, la religion ne doit pas, comme pour Kant, se confondre avec la moralité. Elle est « le lien le plus intime qui nous rattache à l'absolu et notre manière la plus vive, la plus efficace et la plus complète possible de le saisir. »

La foi est une intuition et non une perception claire et distincte du divin ; mais elle n'en est pas moins accompagnée d'une pleine certitude morale. C'est la profonde pensée qu'exprime l'épître aux Hébreux chap. XI, 1 et que Dante rend si bien dans ces deux vers :

Fede è sustanzia di cose sperate
Ed argomento delle non parventi.

Cette intuition vive de l'absolu, plus compréhensive que celle de la spéculation philosophique, agit sur toutes nos facultés, stimule, inspire et ennoblit toute notre activité, nous rendant capables des plus sublimes sacrifices et nous portant à rechercher dans l'imitation de Dieu, en même temps que notre perfectionnement, la plus grande félicité possible.

La foi suppose une action divine, des inspirations surhumaines dans un sens et humaines dans un autre sens, c'est-à-dire en tant qu'elles ont lieu dans l'homme et ensuite d'un déploiement de ses plus sublimes énergies.

L'inspiration religieuse, semblable à l'inspiration artistique, est beaucoup plus rare parce qu'elle exige le concours de qualités morales bien plus excellentes. « Mais il est certain que l'intuition du saint a produit, quoique rarement, et produira encore des effets non moins admirables que le génie de l'art, et qu'elle a été la source de vérités solennelles et magnifiques sur Dieu, sur la vertu, sur le bien universel et sur les espérances sublimes de notre race. »

Ces inspirations religieuses ont donné lieu à des révélations. Mais comme il y a des révélations diverses et qui invoquent toutes le privilège de l'infaillibilité, il importe de bien déterminer les critères d'après lesquels on peut juger de leur excellence, de leur supériorité et de leur bonté. Or les critères qui doivent caractériser toute vraie révélation, qui nous font reconnaître les voix du verbe divin, ces critères sont au nombre de cinq.

« 1° Les voix de ce verbe, bien que la science positive ne puisse les devancer ni même y atteindre et les convertir en démonstrations, doivent, dès qu'elles retentissent parmi les

hommes, faire sentir leur beauté et leur grandeur morale en produisant une persuasion intime très vive accompagnée d'un attrait à la fois doux et irrésistible.

» 2° C'est leur propre d'augmenter, j'allais presque dire d'une manière palpable, la dignité et la perfection spirituelle de l'homme, soit pour la valeur des œuvres et des vertus, soit pour la conception et la découverte de rapports nouveaux entre Dieu et nos âmes.

» 3° De même, elles doivent dévoiler aux regards des intelligences les plus simples leur fécondité pour le bien, leur efficacité pure et durable pour faire prospérer et pour guider le genre humain dans le cours des siècles ; et les événements et les histoires devront s'accorder avec cette idée et ce pressentiment.

» 4° En outre, chacune de ces voix inspirées doit s'accorder et harmoniser avec toutes les autres, et même composer avec elles un tout bien ordonné et suivi de sagesse et de bonté.

» 5° En guise de qualité négative il faut qu'il apparaisse clairement que chacune de ces voix et leur ensemble ne blessent en rien le sentiment du juste et du bien et ne produisent jamais des conséquences peu humaines et civiles.

» Elles doivent tout aussi peu être en désaccord avec aucune doctrine expérimentale ou aucun principe spéculatif absolu ; elles perfectionnent au contraire convenablement le savoir humain et l'élèvent à une hauteur à laquelle il n'arriverait pas par lui-même.

» En outre, ajoute l'auteur, il nous semble inutile de répéter qu'aucun des critères indiqués ne considère la chose d'une façon extrinsèque, ni n'agite la question de l'antiquité et de l'authenticité des textes, ni ne fait du miracle et du mystère inintelligible la mesure de l'origine divine et de la vérité d'un enseignement (pronunziato) dogmatique. L'origine divine, et, pour parler plus exactement, l'inspiration sincère des saints hommes se manifestent pour nous dans la beauté intérieure et sublime de l'enseignement même et dans l'efficacité morale et civile qui l'accompagne; attributions dont chaque homme peut se rendre à lui-même un continuel témoignage ; en sorte que

chacun peut dire que les vraies révélations lui sont toutes contemporaines et qu'elles reprennent successivement vie dans sa conscience.

» Cela bien établi, nous avons pu découvrir dans les religions et les cultes les sentences dogmatiques vraies qui ont peu à peu constitué la foi positive et le symbole permanent du genre humain. Car si cette foi s'améliore chaque jour dans ses parties accidentelles et se dépouille toujours plus des erreurs et des illusions, elle conserve néanmoins la substance précieuse de ses croyances et de ses principes religieux et dogmatiques; ce qui, selon nous, fait qu'elle constitue virtuellement la religion une, éternelle et universelle du monde. »

Ces enseignements solennels qui ont été découverts, propagés ou sanctionnés par l'inspiration mystique et qui répondent aux critères indiqués, sont au nombre de douze que nous allons récapituler d'après le § 5 de ce livre.

1. Le premier c'est la croyance en un seul vrai Dieu, créateur du monde et non consubstantiel avec lui; le monothéisme, tel qu'il a été professé essentiellement par le peuple juif.

2. Le second c'est le dogme de la personnalité de Dieu, intelligence, puissance et bonté infinie, qui se retrouve déjà dans les livres très anciens du *Zend-Avesta* et qui renferme les motifs de la prière et de l'adoration.

3. Le troisième c'est celui de l'égalité parfaite et commune de tous les hommes, dogme déjà professé par Bouddha et confirmé par la révélation chrétienne. Ce dogme implique celui de la responsabilité des âmes humaines.

4. Le quatrième qui est comme le corollaire du précédent, c'est l'obligation morale et divine de soumettre l'organisme à la domination de l'âme.

5. Le cinquième c'est l'immortalité de l'âme plus ou moins clairement professée par toutes les religions et qui repose moins sur des arguments philosophiques que sur une confiance sans bornes en la bonté de Dieu.

6. Le sixième, déjà entrevu par un sage Indien, mais enseigné bien plus clairement par l'Evangile, renferme le prin-

cipe souverain de l'éthique, la charité universelle, conséquence du sentiment de notre fraternité.

7. Le septième nous révèle dans le sacrifice volontaire de l'innocent et du juste, tel qu'il a été accompli par Christ, le point culminant de la perfection morale.

8. Le huitième nous montre dans la prière, ce fait universel et spontané de toutes les religions, un devoir dicté par l'amour et une confiance infinie en la bonté et la miséricorde de Dieu. L'auteur en fait aussi découler la confiance que les âmes purifiées et parvenues à la vision de Dieu lui adressent de continuelles prières d'intercession en notre faveur. (Tacite: Agricola.)

9. Le neuvième nous fait voir que « dans l'ordre supérieur moral il y a une communication continuelle du bien, parce que le bien seul est positif et universel; tandis que son contraire est sujet à la limitation, à la privation et à toutes sortes d'insuffisances. Et cette perpétuelle communication et transmission du bien que les modernes ont désignée du nom barbare de solidarité, la foi de nos pères l'a qualifiée beaucoup mieux en la nommant la *communion des saints.* »

10. Le dixième nous fait sentir que, dans ce monde où les forces matérielles et aveugles de l'organisme l'emportent si aisément sur l'âme et la spiritualité, il existe aussi une certaine communauté du mal, dont les effets sont propres à nous humilier et à produire en nous la vive espérance d'une rédemption préétablie de l'homme intérieur par des moyens que la science ne devine pas, mais qui sont une manifestation de l'action providentielle de Dieu au sein de l'humanité.

11. Le onzième nous rappelle que l'attente du règne de Dieu dans le monde est une conviction religieuse antique et surtout chrétienne. La bonté inépuisable de la providence divine ne pouvait pas ne pas concevoir un plan admirable à la réalisation duquel concourent toutes les créatures. C'est l'idée moderne du progrès comprise religieusement.

12. Le douzième enfin nous pénètre de la pensée que « nous devons tous attendre de la bonté et de la miséricorde divines une révélation plus large et plus féconde que toutes les révéla-

tions passées, parce que tous les hommes honnêtes doivent au plus tôt se rencontrer dans un seul et même sanctuaire et adorer le même Dieu avec la même foi et le même culte, ou bien avec des diversités qu'il doit être visiblement facile d'accorder et de faire harmoniser entre elles. »

Le § 5 termine par cette idée que la raison, qui embrasse, examine, compare et pondère tous les faits de conscience et n'exclut aucun élément de connaissance est le tribunal suprême devant lequel s'incline en définitive la faculté mystique ou la foi pour juger de l'accord, de la bonté et de la vérité de ses données. La foi est plus vive et plus active que la spéculation et ne doit pas se confondre avec elle. Leur union fait la sagesse (la sapienza).

Le § 6me et dernier du cinquième livre est intitulé : *Objection des orthodoxes annulée.*

L'auteur, après avoir constaté que la foi religieuse décrite par lui est le résultat du travail séculaire souvent inconscient de la faculté mystique du genre humain, répondant aux orthodoxes qui statuent la nécessité d'une révélation unique, immuable, miraculeuse et parfaite, relève le fait que cette révélalation a été soumise à des interprétations fort diverses, que rien ne certifie l'universalité de la révélation primitive qu'on a nommée adamitique; que, loin d'en faire un instrument de bonheur et de moralité, les grands docteurs de l'Eglise en ont fait un code de persécution; enfin que, tout en admettant comme une chose désirable une révélation revêtue d'une autorité absolue et d'une valeur éternelle, la réalité ne répond pas à ce désir et Dieu nous a fourni les moyens opportuns et convenables de connaître le bien et de le pratiquer avec des intentions pures.

Le *sixième* et dernier *livre* est intitulé : *Idée de la meilleure religion* et renferme huit paragraphes.

Le § 1er est à la fois une récapitulation de tout ce qui précède sur la nature progressive de la religion et une introduction aux §§ suivants où l'auteur esquisse l'idée archétype de cette religion, ses manifestations et ses applications. Les §§ 2-6 développent surtout les côtés extérieurs de cette religion et ses rap-

ports avec la science, la liberté, la richesse, les lois civiles et les problèmes sociaux. L'auteur y défend les principes que nous connaissons déjà, d'un côté contre ceux qui n'y voient, pour ainsi dire, qu'une nouvelle et dangereuse illusion mystique, de l'autre contre ceux qui veulent les dépouiller de leur vertu progressive, de leur côté lumineux, moral, bienfaisant, de leur aptitude à résoudre les problèmes les plus graves du temps présent.

Le § 7, intitulé *de la meilleure religion intérieure*, décrit en 5 propositions le côté intérieur de la religion ou la foi ; son caractère intime également éloigné du fanatisme, du cérémonialisme et de l'ascétisme, son élévation qui n'est pas une absorption panthéistique, soi-disant désintéressée, son accord spontané avec toute vérité clairement reconnue, son importance pratique pour toutes les œuvres vraiment morales et pour notre perfectionnement, et enfin son caractère rationnel opposé à la croyance passive et aveugle.

Le § 8 servant de *conclusion* à tout le volume, rappelle le but que l'auteur s'est proposé, la méthode qu'il a suivie pour l'atteindre, les recherches auxquelles il s'est livré, les résultats auxquels il est parvenu et qui l'autorisent à regarder comme *positive* la religion qu'il recommande à l'attention de ses contemporains éclairés et sérieux. Quant au culte et aux cérémonies qui conviennent à cette religion destinée à remplacer et rajeunir les confessions actuelles tombées dans l'engourdissement, il se réserve d'en parler dans l'*Appendice*. Mamiani voit dans le fait qu'il écrit à Rome même une circonstance bien favorable à la réalisation de son idée, dont la vérité n'est pas obscurcie par l'épais nuage qui enveloppe encore les destinées de la religion populaire en Italie et ailleurs.

Après avoir exercé sur le monde entier une domination militaire et politique maintenant disparue, puis une domination spirituelle qui se meurt sans gloire et sans fruit, Rome voit surgir « une troisième domination qui veut être à la fois spirituelle et civile et qui retrempe les forces épuisées et la grande âme que nous ont transmises nos ancêtres en enseignant aux peuples une nouvelle harmonie de toutes les facultés et aptitudes hu-

maines, et une intelligence plus profonde et plus vraie de toutes les histoires. Et nous ne pensons pas que les nations modernes puissent se passer de cette harmonie souveraine et salutaire entre toutes; et aussi longtemps qu'elles n'en n'entendront pas une meilleure, notre voix sera favorablement accueillie par les intelligences et les consciences de l'avenir. »

Le temps et l'espace me manquent pour analyser d'une façon satisfaisante l'*Appendice* en question. Je me résumerai donc en disant que l'illustre Mamiani a été heureux de se trouver d'accord dans ses idées de rénovation religieuse avec le pasteur Jonathan Heverley de Charleston, décédé en 1879. Les huit fragments de l'autobiographie qu'il traduit de ce chef des *Free Inquirers* chrétiens nous parlent de son développement moral, scientifique et religieux, de ses luttes, de ses persécutions, de l'organisation du culte et de ses cérémonies, ainsi que de la confession de foi de ces chrétiens, confession en 12 articles qui reproduisent à peu près les mêmes convictions que nous avons déjà vues plus haut dans les 12 enseignements religieux (pronunziati) du livre 5e. Mamiani a la conviction que cette religion, bien différente de la religion dite naturelle qui se réduit à des probabilités controversées d'opinions académiques et du sens commun sur Dieu et sur l'âme, renferme tous les éléments voulus pour être la religion de l'avenir.

Je termine moi-même cette rapide analyse par une simple observation. La société pastorale suisse est appelée cette année à examiner le *principe du protestantisme*. Le livre de Mamiani, ce vétéran de la philosophie, cet interprète de la pensée des Italiens qui veulent une réforme religieuse, n'est, à vrai dire, qu'un examen sérieux de ce principe et des conséquences qu'il doit produire dans la doctrine, le culte et l'organisation de l'Eglise chrétienne. Cette coïncidence remarquable n'est-elle pas un signe des temps?

JEAN-JACQUES PARANDER.

Brenles sur Moudon, 1881.

OPHIR, LE PAYS DE L'OR

D'APRÈS

Dr A. SOETBEER

La « question d'Ophir » a de tout temps eu le privilège d'éveiller la curiosité et elle a fait naître un grand nombre de publications. Il y a trois ans, la *Revue* a inséré sur ce sujet un intéressant article de M. *Goergens*, « les pays aurifères de la Bible[1]. » Nous voudrions aujourd'hui communiquer à nos lecteurs l'analyse sommaire d'un travail récent sur le même sujet, qui a le mérite particulier d'être dû, non pas à un théologien ou à un orientaliste, mais à un économiste distingué, le Dr *Ad. Soetbeer*, et qui a paru dans une Revue berlinoise consacrée aux questions politiques, sociales et économiques[2]. Au point de vue géographique, M. Soetbeer arrive à peu près au même résultat que celui qui a été exposé ici même par M. Goergens. Mais ce qui donne à son étude un caractère et un intérêt spécial, c'est que, se plaçant sur son terrain d'économiste, il démontre, comme on le verra, que l'expédition d'Ophir ne peut pas avoir eu un but commercial. Il est utile pour les théologiens de voir quelquefois des savants d'une autre branche venir les éclairer de leurs lumières. Nous sommes donc reconnaissants envers M. Soetbeer de son utile mémoire et nous devons aussi

[1] Voy. *Revue de Théologie et de Philosophie*, XI (1878), pag. 94-104.

[2] *Das Goldland Ofir. Eine wirthschaftsgeschichtliche Untersuchung*, von Dr Ad. Soetbeer. (Separat-Abdruck aus der Vierteljahrschrift für Volkswirthschaft, Politik und Kulturgeschichte, Jahrg. XVII, Band IV.) Berlin, F.-A. Herbig. 1880. — 68 pages.

remercier M. le professeur *Hermann Schultz* (de Gœttingue), de l'avoir signalé à l'attention du public théologique[1].

I

Les Textes.

Commençons par rappeler les passages du livre des Rois et du livre des Chroniques qui servent de base aux recherches sur la position d'Ophir. Nous lisons dans 1 Rois IX, 26-28; X, 10, 11, 21, 22 :

« Le roi Salomon fit une flotte, à Eçyôn-Guéber, qui est près d'Eloth, sur le bord de la mer Rouge, dans le pays d'Edom. Et Hiram envoya ses serviteurs, navigateurs, connaissant la mer, sur la flotte avec les serviteurs de Salomon. Et ils allèrent à Ophir, et y prirent de l'or, 420 talents, qu'ils apportèrent au roi Salomon. »

« Elle (la reine de Schéba) donna au roi (Salomon) 120 talents d'or et une fort grande quantité de parfums, et des pierres précieuses..... Et la flotte de Hiram, qui apportait de l'or d'Ophir, amena aussi d'Ophir une fort grande quantité de bois de sandal et des pierres précieuses. »

« Et tous les ustensiles à boire du roi Salomon étaient d'or, et tous les ustensiles de la maison de la forêt du Liban étaient d'or fin. Il n'y avait rien en argent, car l'argent n'était point estimé au temps de Salomon. Car le roi avait sur la mer des vaisseaux de Tarsis avec les vaisseaux d'Hiram; une fois en trois ans, les vaisseaux de Tarsis arrivaient et apportaient de l'or, de l'argent, de l'ivoire, des singes et des paons. »

Voyez aussi 2 Chron. VIII, 17, 18; IX, 9, 10; 20, 21. Les données du livre des Chroniques s'écartent de celles du livre des Rois sur deux points seulement. Elles transforment le chiffre de 420 talents en 450, ce qui s'explique aisément par un *lapsus calami*. Puis elles font des « vaisseaux de Tarsis » des « vaisseaux allant à Tarsis. » Il faudrait donc que Tarsis (la partie occidentale du bassin de la Méditerranée, et spécialement l'Espagne) fût accessible des ports de la mer Rouge. On admet

[1] *Theologische Literaturzeitung*, VI (1881), N° 3.

généralement que « vaisseaux de Tarsis » était un terme technique signifiant « vaisseaux de haut bord, pouvant affronter les voyages lointains, » par opposition aux petits navires capables seulement de naviguer en longeant les côtes et à petites distances. L'auteur du livre des Chroniques, écrivant à une époque postérieure, n'aurait plus compris le sens spécial de l'expression « vaisseaux de Tarsis » et aurait commis l'erreur d'envoyer à Tarsis une flotte partant des ports de la mer Rouge. Cette explication est beaucoup plus plausible que les interprétations forcées qui avaient cours autrefois : d'après les uns, la flotte de Salomon aurait fait le tour de l'Afrique par le cap de Bonne-Espérance pour gagner Tarsis (l'Espagne) ; d'après d'autres, il y aurait eu un (autre) Tarsis quelque part dans l'océan Indien.

Comparez de plus dans 1 Rois XXII, 49, 50, et 2 Chron. XX, 35-37, le récit de la tentative avortée du roi Josaphat pour suivre l'exemple de Salomon et pour envoyer des vaisseaux d'Eçyôn-Guéber à Ophir. Le livre des Chroniques commet ici le même malentendu en assignant Tarsis (au lieu d'Ophir) comme destination à cette expédition maritime.

Il faut encore relever le fait que, dans maints passages de l'Ancien Testament, l'or d'Ophir se trouve mentionné, et cela comme un or d'une finesse et d'une pureté extraordinaires. (Esa. XIII, 12 ; Ps. XLV, 10 ; Job XX, 24.)

Eusèbe nous a conservé quelques extraits d'*Eupolémus* qui écrivait à Alexandrie vers 160 avant Jésus-Christ. Nous y lisons entre autres ceci : « Le roi David fit construire des vaisseaux dans la ville arabe d'Ailanai et envoya des *mineurs* dans l'île d'Urphé, située dans la mer Rouge et où se trouvaient des mines d'or ; et les mineurs en rapportèrent de l'or en Judée. » Urphé est assurément Ophir, dit M. Soetbeer. Il repousse, en outre, comme « tout à fait arbitraire » l'idée que ce passage d'Eupolémus puisse faire une confusion entre David et Salomon. Il me semble que ce point est très peu important : que l'auteur alexandrin ait confondu David et Salomon, peu importe. L'essentiel, c'est le contenu de sa notice et le *but* qu'il assigne aux expéditions des rois judéens.

II

Conjectures diverses.

On sait que les conjectures les plus variées ont été émises sur la position d'Ophir. On l'a cherché jusqu'en Amérique, ce qui fut déjà le cas de Christophe Colomb; et certains savants postérieurs ont sérieusement soutenu l'identité d'Ophir et du Pérou. On l'a placé aussi en Arménie et en Phrygie, ce qui est tout aussi singulier. Ne nous arrêtons pas à ces hypothèses insoutenables; considérons seulement celles qui sont vraiment issues d'une recherche scientifique et qui ont eu des adhérents de divers côtés.

La presqu'île de Malacca. Josèphe raconte que le roi Salomon envoya ses serviteurs et ceux d'Hiram, par mer, « dans le pays autrefois appelé *Sopheira* et qui est appelé actuellement *Pays de l'or*, pour lui rapporter de l'or. Et quand ils eurent recueilli environ 400 talents, ils revinrent auprès du roi. » Ptolémée désigne la presqu'île de Malacca sous le nom de *Presqu'île de l'or*. Déjà avant Josèphe, Pomponius Méla et Pline avaient mentionné une île située près de l'Inde et appelée *Chrysé* à cause de l'or qu'on y trouvait.

Un naturaliste distingué, *K.-E. von Baer*, a soutenu, dans une monographie publiée en 1873, que l'emplacement d'Ophir devait être cherché dans la presqu'île de Malacca. Il prétend, à l'appui de son opinion, que, dès les temps les plus reculés, il y aurait eu des relations commerciales entre l'Egypte et la Phénicie d'une part et l'Asie orientale d'autre part. Les vaisseaux phéniciens pouvaient donc très bien, en se servant des vents réguliers, gagner Ceylan et de là la presqu'île de Malacca. Or dans tous les cours d'eau de cette presqu'île on trouve de l'or; si cela est vrai surtout des rivières de la côte orientale, ce fait n'exclut pas la possibilité de dépôts d'or sur la côte occidentale. Les autres objets que la flotte de Salomon rapportait d'Ophir se rencontrent dans la presqu'île de Malacca; ainsi les pierres précieuses, le bois de sandal. Hiram et les Phéniciens auraient donc signalé à Salomon et aux Israélites ces pays auri-

fères et leur auraient prêté le concours de leur expérience pour y conduire une flotte. Et le fait que l'expédition dura trois ans conduit à admettre qu'Ophir était un pays très lointain. Pour se rendre à la presqu'île de Malacca, on peut compter six mois pour l'aller, six mois pour le retour, et deux ans pour le séjour et l'exploitation.

Voilà l'ingénieuse conjecture de M. von Baer. Si M. Soetbeer ne peut s'y ranger, ce n'est pas qu'il soit inadmissible que les Phéniciens aient pu se rendre par mer, dès l'an 1000 avant Jésus-Christ, jusqu'à Ceylan, à la côte de Malabar et à la presqu'île de Malacca, mais cette possibilité n'est point une probabilité. Comment se ferait-il qu'aucun vestige de ces relations des Phéniciens avec les Indes orientales ne se soit conservé nulle part? Ezéchiel, qui mentionne en détail les peuples avec lesquels Tyr entretenait des rapports de commerce, ne parle pas de l'Inde. Le témoignage de Josèphe ne saurait être sérieusement invoqué, car cet auteur n'a sûrement eu sous les yeux aucune autre source de renseignements que les livres canoniques des Rois et des Chroniques.

Toutefois, si M. Soetbeer rejette l'emplacement d'Ophir proposé par M. von Baer, il s'accorde avec lui sur un autre point très important. On admet habituellement que l'or rapporté au bout de trois ans par les vaisseaux de Salomon s'obtenait par le *commerce*. Mais, dans ce cas, quelles marchandises transportait la flotte partie d'Eçyôn-Guéber? Il faudrait que cette cargaison pût avoir la valeur de 420 talents. Or le talent (*kikkar*) représente, selon les évaluations les plus probables, un poids de 42 kilogrammes; 420 talents feraient donc plus de 57 millions de francs. La seule marchandise vraiment précieuse qu'on aurait pu songer à importer aux Indes, ce serait l'*argent* qui, à cette époque, devait circuler en grande abondance en Palestine et en Phénicie. Mais les textes historiques mentionnent le fait que les vaisseaux revenant d'Ophir rapportaient non seulement de l'or, mais aussi de l'argent. Et les témoignages unanimes de l'antiquité nous montrent les métaux précieux importés en Inde; jamais il n'est question d'or exporté des Indes.

Il est donc hautement improbable, remarque avec raison

M. von Baer, que l'or d'Ophir ait pu être acquis au moyen des échanges commerciaux. Les produits du pays d'Israël étaient ceux de l'agriculture et de l'élevage du bétail. Comment supposer qu'on échangeât ce genre-là de produits contre de l'or pour une somme d'environ 57 millions de francs ? « Il n'y a pas d'autre manière d'expliquer l'acquisition de ces énormes quantités d'or que d'admettre une exploitation de mines d'or. »

On pourrait supposer, il est vrai, que la flotte de Salomon pillait des ports de mer ou des temples, dans les pays lointains. Mais rien dans les récits bibliques n'autorise une semblable hypothèse. Arrêtons-nous donc, avec M. von Baer, à l'idée de mines d'or exploitées par les expéditions maritimes de Salomon. Mais nous ne pouvons guère concevoir que ces voyages à la recherche des mines d'or aient pu conduire jusqu'à la presqu'île de Malacca, à plus de cinq mille milles de distance.

Les bouches de l'Indus. Le professeur *Lassen* et le géographe *Carl Ritter* pensent qu'Ophir se trouvait à l'embouchure de l'Indus, près du golfe de Cambay. D'anciens auteurs mentionnent dans ces parages un pays d'*Abira*. Les marchandises rapportées d'Ophir semblent indiquer une provenance indoue, soit par leur qualité, soit par leurs noms en hébreu, qui seraient d'étymologie sanscrite. Ces dérivations de noms sont douteuses, répondrons-nous, et même en supposant que des navires phéniciens ou israélites aient pu gagner les bouches de l'Indus, ils n'auraient pu y trouver de l'or, surtout en quantité aussi énorme.

Sofala, sur la côte sud-est de l'Afrique. Beaucoup de savants se sont prononcés pour la côte africaine orientale : *Huet*, *d'Anville*, *Bruce*, *Rennell*, *E. Quatremère*, *Murchison*, *Petermann* et le voyageur *Mauch*. On trouve en effet de l'or sur cette côte et le voyage pour s'y rendre n'est pas très difficile. Le nom de Sofala peut être rapproché de la forme que les LXX donnent au nom d'Ophir : *Sopora* (variantes : Sofara, Sopheira, Saphir, etc.). On prétend enfin avoir retrouvé sur la côte orientale de l'Afrique des ruines d'établissements phéniciens. Un moine dominicain, *Juan dos Santos* qui, parti en 1587 pour Mozambique et Sofala, visita les parages avoisinants pendant onze années, raconte y avoir vu des ruines de constructions,

que la tradition locale attribuait, soit à la reine de Schéba, soit à Salomon. Ces ruines étaient situées près de la montagne *Fura* ou *Afura* (comparez avec Ophir).

En 1871, un voyageur allemand, *Karl Mauch*, a retrouvé ces mêmes restes de constructions à 41 milles allemands à l'ouest de Sofala, dans un endroit nommé Zimbabye. M. Mauch présente à l'appui de son opinion plusieurs conjectures ingénieuses, mais aucune preuve positive. On peut lui objecter que la côte d'Afrique ne produit ni bois de sandal, ni paons; que l'analogie de nom dans les LXX ne prouve rien du tout; que la ressemblance des édifices de Zimbabye avec les monuments de l'architecture phénicienne est au moins douteuse. M. Soetbeer pense que ces ruines proviennent plutôt des Arabes du moyen âge qui ont beaucoup fréquenté ces contrées. La distance qui sépare de l'océan l'emplacement des mines d'or, est une difficulté de plus. A supposer que l'expédition de Salomon eût été dirigée vers ce pays, comment expliquer ce long voyage dans l'intérieur des terres ?

III

Conclusion : l'Arabie.

Il ne reste que l'Arabie. La table généalogique de la Genèse (chap. X) mentionne treize fils de Joktan, qui sont treize peuplades arabes. Les quatre derniers sont : *Schéba, Ophir, Havila* [1] et *Jobab*. On aurait sans doute de tout temps songé à placer Ophir en Arabie, n'était la longue durée du voyage de trois ans. Cette objection tombe, si on admet que l'expédition avait pour but d'exploiter des mines et non pas de trafiquer.

Une objection plus grave se fonde sur les affirmations du voyageur *Niebuhr*, d'après lesquelles il n'y aurait pas trace d'or en Arabie. *Carl Ritter* partage ce point de vue, en ajoutant qu'aucun voyageur ne parle de mines d'or en Arabie. Nous opposerons à ces assertions le passage Ezéch. XXVII, 22, un pas-

[1] Schéba et Havila sont des pays aurifères. La reine de Schéba apporte beaucoup d'or au roi Salomon, et d'après Gen. II, 11, l'or se trouve dans le pays de Havila.

sage de Pline (Hist. natur. VI, 42); la mention d'*or arabe* chez plusieurs poètes latins; la découverte récente d'anciennes mines d'or dans le pays des Madianites, dans l'Arabie septentrionale; enfin certains témoignages historiques dont nous allons parler.

Mais l'Arabie est grande. Dans quelle partie de cette péninsule pourrait se trouver Ophir? M. Soetbeer discute la possibilité de placer Ophir, avec le voyageur *Seetzen*, sur la côte orientale, celle du golfe Persique, ou sur la côte méridionale au delà du détroit de Babel-Mandeb, comme le propose le Dr *Herzfeld*[1]. Il rejette successivement ces deux emplacements et conclut en faveur de la côte occidentale, par conséquent du littoral de la mer Rouge, en face de la côte d'Egypte. Un écrivain grec, *Agatharchide*, a composé sous le règne de Ptolémée VIII (117-107 avant Jésus-Christ) une description détaillée de la mer Erythréenne. Strabon et Diodore, ainsi que Photius, nous ont conservé des extraits de cet ouvrage. Or Agatharchide, dans un passage dont M. Soetbeer donne la traduction *in extenso*, mentionne expressément qu'on trouvait de l'or en Arabie, sur la côte de la mer Rouge, dans le pays occupé par la peuplade des *Debai*, voisin du territoire des Aliléens et des Gasandes (ou Kasandres). Nous pouvons préciser la position de ce district, en le plaçant à sept journées de marche au sud de la Mecque, entre le 16e et le 19e degré de latitude nord, dans une région montagneuse appelée *Asyr*.

Si l'on s'étonne de voir qu'Agatharchide est le seul auteur qui mentionne la présence de l'or dans cette contrée, il faut se rappeler le caractère sauvage et inhospitalier de ses habitants. Selon toute probabilité, Agatharchide lui-même n'a pu composer sa description que d'après des renseignements anciens, datant de l'époque où des étrangers avaient affronté l'accès de cette côte dangereuse, attirés par l'appât de l'or. Les géographes et les historiens postérieurs, comme Strabon et Diodore, ont encore dû, en l'absence de plus récentes informations, se contenter de reproduire celles qu'avait enregistrées Agatharchide. Quant à la disparition totale des gisements d'or dans le pays en question, il faut remarquer que dans tous les pays où

[1] Pages 30 et 31, lisez *Herzfeld* et non *Herzberg*.

l'on a découvert de l'or, celui-ci a été promptement enlevé par la cupidité des hommes, *auri sacra fames*. Il ne reste rien de la richesse aurifère du Pactole et du mont Tmolus, si renommés pour ce motif au temps de Gygès et de Crésus. L'or abondait jadis en Phrygie et l'on n'y trouve plus aucune trace de ce métal. On n'accusera pourtant pas les anciens récits qui nous parlent d'or lydien et d'or phrygien, d'être des fictions.

Si l'on accepte cette manière de voir et si l'on admet que c'est du pays d'Asyr que Salomon a retiré, par l'exploitation de mines d'or, les quantités considérables de métal précieux dont parle la Bible, on s'expliquera comment la reine de Schéba pouvait posséder d'aussi grands trésors, et comment elle a pu apporter avec elle à Jérusalem la somme de 120 talents d'or, ce qui équivaut à environ 16 millions de francs. En effet, le territoire du royaume de Schéba se trouve précisément voisin de ce pays d'Asyr, dans lequel on croit avoir reconnu l'Ophir biblique.

Ainsi les efforts réunis de Salomon et d'Hiram auraient eu pour but d'organiser une expédition pour exploiter les gisements d'or des rives de la mer Rouge, à 800 ou 900 milles du port d'Eçyôn-Guéber. D'après la durée du voyage (trois ans) et la quantité d'or rapportée, on peut hardiment, en se fondant sur les expériences faites en Californie, évaluer à 3 ou 4000 le nombre des mineurs nécessaires pour l'exploitation. Comment admettre qu'un nombre aussi considérable de travailleurs ait pu être transporté soit à Sofala, sur la côte africaine, soit *a fortiori* dans la presqu'île de Malacca? La mention d'autres produits rapportés d'Ophir par les navigateurs ne doit pas nous arrêter. Les marins de la flotte peuvent très bien avoir acheté, avec de l'or d'Ophir, dans quelque port de l'Arabie, non seulement de l'ivoire et du bois de sandal, mais aussi quelques curiosités exotiques, comme des singes et des paons. Ces animaux n'ont sûrement jamais fait l'objet d'un commerce proprement dit.

M. Soetbeer cherche ensuite à utiliser pour ses recherches certaines données fournies par les monuments égyptiens, d'après les égyptologues Brugsch et Dümichen. Ces inscriptions men-

tionnent vers l'an 2500, sous la IXe dynastie égyptienne, des expéditions partant des ports de la mer Rouge pour un pays qu'elles appellent *Punt*. Neuf siècles plus tard, sous la XVIIIe dynastie, nous retrouvons des expéditions analogues. Le pays de Punt doit être sans aucun doute le pays des Somalis, formant la côte méridionale (africaine) du golfe d'Aden. Le récit de ces entreprises présente certainement des analogies très intéressantes avec celui de l'expédition de Salomon, mais on ne peut identifier ni leur lieu de destination, ni le but qu'elles poursuivaient. En effet, les expéditions égyptiennes étaient à la fois militaires et commerciales. Il est utile pourtant de constater que, déjà plusieurs siècles avant Salomon, les flottes égyptiennes rapportaient des produits tels que de l'ivoire, du bois de sandal, des singes, etc., sans avoir besoin d'aller jusqu'aux Indes.

Ainsi, d'après M. Soetbeer, Ophir serait sur la côte occidentale de l'Arabie, sur la mer Rouge, et le but poursuivi par l'expédition de Salomon et d'Hiram, aurait été l'exploitation de gisements aurifères. S'il en est ainsi, ajoute notre auteur, le voyage d'Ophir ne peut plus être considéré comme un événement faisant époque dans l'histoire de la marine, du commerce et des connaissances géographiques, mais il constitue une preuve de plus de la sagesse du roi Salomon, de son habileté, de son énergie et de sa bonne administration. Le livre des Rois nous apprend encore (1 Rois X, 14, 15) que « le poids de l'or qui arrivait à Salomon chaque année était de 666 talents d'or, outre ce qu'il retirait des négociants et du trafic des marchands, de tous les rois d'Arabie et des gouverneurs du pays. » Ce chiffre de 666 talents présente toutes les garanties désirables d'authenticité. Mais ce qui paraît difficile à admettre, c'est que nous ayons là le montant du revenu *annuel* de Salomon. En effet, supposons que ce revenu ait atteint ce chiffre, ne fût-ce que pendant la moitié du règne de Salomon, et nous atteignons à la somme, inouïe pour cette époque, de près de 1700 millions de francs. Il est beaucoup plus vraisemblable que ce chiffre de 666 talents représente le résultat de l'expédition d'Ophir, 420 talents, plus les 120 talents de la reine de Schéba, plus les 120 talents fournis par Hiram (1 Rois IX, 14);

total : 660 talents. Le poids indiqué pour les boucliers d'or fabriqués par Salomon ne doit pas avoir excédé la valeur de 55 talents; il restait donc encore beaucoup d'or (plus de 600 talents) pour le temple et les autres constructions du roi. Il est intéressant de pouvoir jeter ainsi un coup d'œil, sous la direction d'un homme compétent, dans les finances du royaume d'Israël en un temps aussi reculé, et nous espérons que plusieurs de nos lecteurs seront désireux d'étudier plus en détail la monographie de M. Soetbeer. On y trouvera encore beaucoup de détails instructifs et curieux que nous avons dû omettre dans cette brève analyse.

BULLETIN

THÉOLOGIE

LICHTENBERGER ET ED. STAPFER. — SÉANCE DE RENTRÉE DES COURS DE LA FACULTÉ DE PARIS[1].

Avec son installation dans son siège actuel, boulevard Arago, en novembre 1879, a commencé pour la faculté de théologie protestante de Paris ce que M. le doyen Lichtenberger appelle la troisième période de son histoire. Après la période de la lutte pour l'existence et celle de l'organisation s'est ouverte la période « de l'activité régulière et normale. » Activité qui n'exclut pas mais au contraire implique les progrès et les améliorations successives, car « on ne peut pas d'emblée, dans un milieu si nouveau, à une heure si troublée, avec des forces si jeunes, atteindre l'idéal. » D'ailleurs « nos adversaires, laissez-moi plutôt dire nos amis du second degré, prennent soin que nous ne nous endormions pas dans une dangereuse sécurité. »

Répondre aux critiques de ces « amis du second degré, » dissiper les malentendus et redresser les erreurs qui ont cours dans une partie du public religieux sur le compte de la jeune faculté, tel est le but de l'allocution prononcée par M. Lichtenberger. Sous la forme de conseils affectueux adressés aux étudiants et rattachés à 1 Thes. V, 23, l'honorable doyen s'explique sur la manière dont lui et ses collègues conçoivent, d'une part, les rap-

[1] *Séance de rentrée des cours de la faculté de théologie protestante de Paris*, le 9 novembre 1880. *Allocution* de M. le doyen Lichtenberger. — *Leçon d'ouverture* de M. Ed. Stapfer, maître de conférences. — Paris, G. Fischbacher, 1880, 45 pages.

ports de la science et de la foi, et, d'autre part, ceux des études théologiques et du pastorat.

Les attaques que ces pages sont destinées à repousser sont de celles auxquelles donnera toujours prise, une fois ou l'autre, toute faculté de théologie qui, comme celle de Paris, entend revendiquer la liberté de son enseignement scientifique et unir à la fermeté de la foi religieuse l'indépendance dans le travail de la pensée. M. Lichtenberger aura-t-il réussi à convaincre les adversaires, ou du moins à les rassurer? Nous le désirons avec lui, sans y trop compter. Il y a d'excellentes choses, et fort bien dites, dans ces « quelques rapides aperçus » sur la manière dont il comprend la préparation au saint ministère. Mais l'expérience montre qu'on ne doit pas se promettre grand résultat d'explications et de déclarations nécessairement générales et incomplètes comme celles qu'on peut donner dans un discours de circonstance du genre de celui-ci. En pareil cas, les plus éloquentes paroles ne rassurent pour un temps les esprits inquiets ou prévenus que dans la mesure exacte de la confiance qu'inspire la personne de celui qui les prononce. De là à vaincre les préventions et les défiances et à créer une conviction favorable aux principes mis en cause, il y a souvent fort loin. La meilleure démonstration sera toujours celle « d'esprit et de puissance; » la meilleure apologie, celle des faits, des résultats obtenus, des fruits produits. Mais cette apologie n'est pas l'œuvre d'un jour. Il y faut du temps, avec beaucoup de travail d'un côté et quelque peu de patience de l'autre. Celui-là, le travail, nous en sommes convaincu, ne fera pas défaut du côté de la faculté; celle-ci, la patience, les « amis du second degré, » comme ceux du premier, seront assez équitables pour s'y exercer de leur côté.

La leçon d'ouverture du cours de M. Ed. Stapfer sur l'histoire du texte et des versions du Nouveau Testament est de nature à instruire et à intéresser d'autres lecteurs encore que les seuls étudiants en théologie. Elle offre, sous une forme claire et agréable, un bel exemple de science critique servant à éclairer la foi. Il s'agit du plus ancien manuscrit du Nouveau Testament, le *Sinaïticus*, que tout le monde connaît de nom, mais dont, en pays français du moins, on s'est au fond fort peu occupé jusqu'ici. Le savant pasteur de Paris raconte l'histoire de la découverte de ce précieux *codex*

et en apprécie ensuite la valeur, surfaite, on le sait, par celui qui a eu le bonheur de le retrouver. « Faut-il faire du *Sinaïticus* la base d'une édition critique du Nouveau Testament? A cette question, je n'hésite pas, dit M. Stapfer, à répondre par la négative. Il ne faut pas se laisser séduire par son antiquité... » « Le *Sinaïticus* a été écrit avec une grande négligence et n'a pas été bien corrigé plus tard. Le copiste qui a le plus travaillé au Nouveau Testament, celui qui a tout écrit, sauf sept feuilles et le *Pasteur* d'Hermas, savait à peine le grec et ne comprenait pas ce qu'il écrivait... » « Certainement les copistes eux-mêmes ne pouvaient altérer sciemment le texte, mais je prétends qu'ils étaient dirigés par quelqu'un qui savait fort bien le grec, qui, sans se donner la peine de relire leur texte pour corriger les fautes grossières, leur faisait insérer aux bons endroits des leçons de son choix et profitait précisément de leur ignorance pour leur faire faire les changements qui lui plaisaient... » « C'est sous la domination d'Athanase et du temps de son triomphe que fut écrit le *codex Sinaïticus*, et ce manuscrit renferme de graves altérations dogmatiques. Toutes les variantes qu'il contient ne sont pas accidentelles; un certain nombre sont voulues et sont destinées à défendre le dogme de la divinité de Jésus-Christ... » « Je ne prétends pas qu'elles (ces altérations) aient été inventées par ceux qui ont fait écrire les manuscrits du IVe siècle (les plus importantes se trouvent déjà dans la *Peschito*), mais seulement qu'elles ont été choisies par eux de préférence à toute autre... » « Ils étaient sans doute de très bonne foi quand ils introduisaient dans le Nouveau Testament ces corrections maladroites qu'il suffit de citer aujourd'hui pour que nous leur donnions leur vrai nom : falsifications intentionnelles. »

« ...Je n'hésite donc pas à dire que Tischendorf a commis une erreur en donnant au *Sinaïticus* une place prépondérante dans sa VIIIe et dernière édition du N. T. Ce manuscrit est une source importante à consulter, mais il ne doit pas être pris pour base d'une édition critique. Je préfère la VIIe édition, parue avant 1859, à la VIIIe. Ces deux éditions diffèrent en 3369 passages et ce chiffre énorme de variantes tient uniquement à l'importance exagérée que Tischendorf a donnée à la découverte du *Sinaïticus*. Du reste, ce savant a toujours été trop absolu dans ses

jugements... » S'élevant ensuite à des considérations plus générales sur la critique du texte, le conférencier tire de son étude diverses conclusions qui, pour n'être pas nouvelles, n'en sont pas moins bonnes à noter. « Ce que nous venons de dire du plus ancien des manuscrits du N. T. montre assez que nous ne possédons pas de texte providentiel conservé miraculeusement. Le texte des livres saints a été soumis, dès l'origine, à toutes les chances d'erreurs et d'altérations auxquels ont été soumis les ouvrages de tous les auteurs anciens... Dieu ne nous a pas donné un texte immuable, sans doute pour que nous ne soyons pas tentés de nous faire une idée fausse de l'inspiration des écrivains sacrés. Ces variantes, ces mille manières différentes d'écrire le texte nous invitent à distinguer le fond de la forme et, pour employer une expression de saint Paul, le trésor du vase d'argile où il est renfermé. Le fond seul est immuable et lui seul importe... Malgré les 140 000 variantes de Tischendorf, nous avons toute la pensée des écrivains sacrés. Transmise de siècle en siècle par des mains souvent malhabiles, quelquefois malintentionnées, elle est cependant parvenue jusqu'à nous, elle nous a été conservée dans son intégrité primitive ; on peut dire d'elle que Dieu l'a merveilleusement préservée... Il n'y a pas de science critique qui puisse effacer du recueil inspiré les grandes doctrines chrétiennes. » Cette dernière affirmation rappelle une pensée qui se rencontre dans l'allocution de M. Lichtenberger et que nous nous plaisons à reproduire en terminant : « Gens de peu de foi ! la critique ne renverse d'une manière durable que ce qui mérite de disparaître. Si, en balayant la poussière qui recouvre les marches du sanctuaire, elle rejette sans le savoir quelques grains d'or, vous pouvez vous rassurer : les grains d'or de Dieu ne se perdent point. »

E. de Budé. — Jean-Alphonse Turrettini[1].

M. Eugène de Budé vient d'enrichir d'un nouveau portrait sa *Galerie de théologiens genevois*. Après Jean Diodati (1869),

[1] *Vie de J.-A. Turrettini, théologien genevois*, 1671-1737, par E. de Budé. — Lausanne, Georges Bridel éditeur, 324 pages.

François Turrettini (1871), Bénédict Pictet (1874), est venu le tour de Jean-Alphonse Turrettini.

Le mérite de ces publications est incontestable. Elles nous font pénétrer d'une manière intéressante et sympathique dans l'intimité de ces hommes de foi et de science qui ont fait l'ornement de l'Eglise et de l'Académie de Genève. Nous les suivons de près, depuis leur enfance jusqu'au terme de la carrière, à travers leurs années d'étude et de voyage, dans leur ministère et leur enseignement, leurs travaux et leurs controverses, au sein des assemblées ecclésiastiques, parfois au milieu des troubles civils. Grâce à leur correspondance, nous les voyons en rapport avec leurs contemporains plus ou moins célèbres de la Suisse et de l'étranger, et mêlés à presque tous les grands intérêts de leur temps, surtout en matière de théologie et d'Eglise.

Pour tout ce qui touche à la partie biographique, — et c'est là évidemment, dans la pensée de l'auteur, la partie essentielle, — le volume qui vient de paraître est digne de ses aînés. Les archives publiques et privées ont été largement mises à contribution. Nombre de pièces inédites voient ici pour la première fois le jour, à la grande satisfaction du lecteur désireux de se renseigner plus exactement sur la vie privée et publique du célèbre théologien genevois, sur l'esprit dont il était animé, sa physionomie morale, le cercle où s'exerçait son influence, les hommes qui furent le plus habituellement et le plus étroitement en relation personnelle avec lui.

S'il nous est permis d'exprimer un regret à cet égard, c'est que l'auteur n'ait pas jugé bon de puiser encore plus abondamment aux sources manuscrites dont il a le rare privilège de pouvoir disposer. Les chapitres sur *Turrettini et ses correspondants de l'étranger et de la Suisse*, *Turrettini et les réfugiés français*, *Turrettini et les martyrs pour la foi*, sont certainement d'entre les plus intéressants du livre. Leur seul tort, c'est de n'être pas trois ou quatre fois plus étendus. Avec ses échantillons de lettres de Fontenelle et de Leibnitz, d'Osterwald et de Werenfels, de Bayle et de Saurin, de Crousaz, de Polier, etc., M. de Budé, qu'on veuille bien nous passer ce terme familier, vous fait venir l'eau à la bouche, et comme l'appétit vient en mangeant, on voudrait ces

extraits plus complets et plus nombreux. Ce n'est pas là, est-il besoin de le dire, affaire de pure gourmandise ou de simple curiosité. Après tout, ce qui intéresse dans J.-Alph. Turretin, ce qui met sa personne en relief et donne de l'importance à tout ce qui le touche, c'est le mouvement des esprits, c'est l'évolution théologique dont il a été un des représentants les plus distingués et les plus influents. Quoi de plus propre à nous faire respirer dans l'atmosphère spirituelle de ce temps-là, à nous initier aux aspirations et aux besoins de cette époque, à nous faire bien comprendre l'œuvre de Turretin, sa raison d'être, l'écho qu'elle trouvait au près et au loin, que de nous révéler les confidences, les communications de toute sorte, les observations et aussi les compliments que lui faisaient dans leurs lettres particulières les hommes de sa génération?

Il s'en faut, et de beaucoup, que cette époque de crise et de transformation soit connue comme elle devrait l'être pour qu'il fût possible de comprendre pleinement l'histoire de l'Eglise et de la théologie réformée au XVIIIe siècle, en particulier dans la Suisse romande, redevenue pour un certain temps, depuis la révocation de l'Edit de Nantes, le centre du protestantisme de langue française. A vrai dire, nous connaissons beaucoup mieux l'histoire de la vie et de la pensée religieuse en Angleterre et en Allemagne, pendant cette période, et même dans la France catholique, que nous ne connaissons celle des idées et des croyances de nos pères. Il y a là une véritable lacune à combler. Assurément, les dissertations de théologie, les traités d'apologétique, les commentaires, les sermons et catéchismes publiés dans le cours de ce siècle, à Genève, Lausanne, Neuchâtel et ailleurs, demeureront toujours les premiers documents à consulter. Mais la correspondance aussi complète que possible d'un homme tel que J.-Alph. Turretin formerait une source d'information des plus précieuses, d'autant plus précieuse que plusieurs des amis et disciples de Turretin, fort estimés de leur vivant et ayant exercé une incontestable influence par leur ministère ou leur enseignement, ne se sont guère fait connaître par des ouvrages imprimés. On ne comprendra réellement l'histoire du mouvement religieux de notre siècle, particulièrement celle

du réveil dans nos Eglises réformées françaises, que lorsqu'on sera en mesure d'apprécier en pleine connaissance de cause, d'une manière vraiment historique, la théologie de l'âge précédent, cette théologie sinon inaugurée, du moins représentée avec le plus d'éclat par le célèbre auteur du *De articulis fundamentalibus* et des dissertations *de theologia naturale*.

Ceux qui ont lu les précédents volumes de M. de Budé se seront demandé comme nous avec une certaine curiosité, en ouvrant cette nouvelle biographie, quelle position l'auteur prendrait vis-à-vis de la théologie de J.-Alph. Turretin. Nous nous souvenions de certaine page de la *Vie de François Turrettini* où il est dit : « En nous rappelant les belles paroles que François Turrettini prononçait sur son lit de mort, et les recommandations solennelles qu'il fit à son fils de se toujours souvenir de la vérité évangélique, nous ne pouvons nous défendre d'un sentiment de tristesse en songeant à la manière dont ce jeune adolescent, une fois devenu homme, oublia les exhortations paternelles. » Un autre passage encore nous revenait à la mémoire, c'est celui où J.-Alph. Turrettini est opposé à son cousin Bénédict Pictet « qui fut un digne successeur de son oncle dans le camp de la franche orthodoxie, et qui soutint courageusement à Genève les traditions calvinistes, tandis que par un étrange contraste le fils même de François Turrettini, déviant de la ligne de conduite de ses pères, mêlait à la théologie des éléments rationalistes, et se faisait un nom célèbre dans le mouvement philosophique du XVIIIe siècle. » Il pouvait sembler d'après cela que Jean-Alphonse serait traité avec sévérité, tout au moins avec quelque froideur. Nous nous hâtons de dire qu'il n'en est rien. En apprenant à connaître de plus près son personnage, M. de Budé s'est affectionné à lui, et, reconnaissant en lui un pieux chrétien, il en est venu à juger aussi sa théologie non seulement avec indulgence, mais presque avec faveur.

« En comparant, dit-il, Turrettini, au point de vue de la doctrine, avec ses devanciers qui poussaient l'orthodoxie à un point extrême, et avec ses successeurs qui, usant de la liberté qu'il leur avait donnée (en faisant abolir les formulaires de consécration), se lancèrent tête baissée dans l'hétérodoxie, on l'a surnommé avec malice « le dernier des bons et le premier des mauvais. » Ce juge-

ment n'est pas juste, en ce sens que Turrettini, tout en rompant avec la vieille orthodoxie et en réclamant pour chacun la liberté de croyance, a toujours hautement proclamé les principes de la foi évangélique. Il n'est donc point le père du parti libéral, qui l'a souvent revendiqué comme tel, bien à tort et, sans nul doute, pour compter dans son histoire un homme d'une trempe supérieure. Bien au contraire, Turrettini n'a-t-il pas sans cesse lutté contre les rationalistes ? » L'auteur n'hésite même pas à lui délivrer un brevet d'*évangélisme*. « Malgré les divergences de vues que J.-A. Turrettini présente avec les hommes du *Consensus*, pour lesquels il était hérétique, nous n'hésitons pas à dire qu'avec ses opinions théologiques il aurait à notre époque appartenu, sans aucun doute, au parti franchement évangélique. »

Evangélique ou libéral, nous ne nous chargeons pas, pour notre part, de trancher cette question, qu'un théologien de profession aurait difficilement posée. Qu'est-ce, d'ailleurs, qu'un libéral, et surtout que faut-il entendre par un évangélique ? Tout dépend de la manière dont on définit ces noms de parti singulièrement élastiques. Mais si nous concédons à l'honorable biographe qu'il a *peut-être* raison sur ce point, nous avouons ne pas bien saisir ce qu'il dit un instant après : « Turrettini a remplacé par la tendance morale la tendance intellectuelle de son temps ; c'est un peu, pour le dire en passant, la position prise par Vinet par rapport aux doctrines du Réveil. » Malgré l'importance attachée par lui à la morale, au côté pratique du dogme, Turrettini n'a pas cessé d'être en théologie un champion de cet intellectualisme qui établit entre le rationalisme et l'orthodoxie une parenté infiniment plus étroite qu'on ne veut bien le reconnaître. Comme le dit fort bien M. von der Goltz, que cite plus loin M. de Budé : « C'est en vain qu'on chercherait chez Turretin cet élément *mystique* dans le bon sens de ce mot, cet élément d'onction qui vient du cœur, par lequel l'œuvre tout entière de Spener (et nous pouvons bien ajouter : celle de Vinet) est éminemment caractérisée. La réforme que tendait à produire Turretin était plutôt une affaire de *raisonnement* qu'un réveil de la vie intime de la piété. »

Turrettini a « toujours cru aux grandes vérités chrétiennes, » il a « toujours hautement proclamé les principes de la foi évangé-

lique, » — assurément. Il n'en est pas moins vrai que chez lui, lorsqu'on le compare aux théologiens de la Réforme, le centre de gravité de la théologie s'est sensiblement déplacé. Ses « articles fondamentaux » sont tout autre chose que ce qu'on entendait autrefois et ce qu'on entend de nouveau aujourd'hui par les doctrines centrales de l'Evangile. Ce qui est au premier plan, c'est la théologie dite naturelle. Quant à la prédication, « il estimait que le pasteur ordinaire d'une Eglise doit se regarder, non pas tant comme un orateur que comme un maître appelé à expliquer un cours de religion, sans se piquer d'autre chose que de clarté, d'ordre et de solidité, réservant les grands discours pour les jours plus solennels. » Aux jours de fête et de communion, les grands discours, les « pièces » portant sur ce qu'on appelait majestueusement « les mystères de notre très sainte religion ; » en temps ordinaire « des sermons de morale et de perpétuel circuit, comme s'exprime quelque part le mystique vaudois Dutoit-Membrini ; sermons de raison, auxquels on coud le nom de notre Seigneur, sans annoncer le vivant de sa doctrine, ni l'essence du christianisme. » C'est bien là la pratique dont Turretin a donné le ton et qui s'est promptement généralisée sous l'influence de ses disciples. Tout cela ne prouve rien, sans doute, contre la piété personnelle du célèbre théologien ; car foi et théologie sont deux. L'orthodoxie confessionnelle avait fait son temps. Avoir eu la sincérité et le courage de se l'avouer à lui-même et de ne pas le cacher aux autres, est le grand mérite de J.-Alph. Turrettini. Ce n'est pas à nous qu'il appartient de lui faire le procès, s'il ne lui a pas été donné de créer de toutes pièces une théologie nouvelle, répondant à la fois aux nouveaux besoins des esprits, aux données capitales du vieil Evangile et aux éternels postulats de la conscience religieuse. Après un siècle et demi, et malgré le Réveil, nous en sommes encore à l'attendre et à la chercher, cette théologie-là.

En fait de remarques de détail, nous nous bornons aux deux suivantes. Il y a d'abord, à la page 89, dans le résumé des idées de Turretin sur la liberté et la grâce, un *lapsus* qui dénature entièrement la pensée. Au lieu de : « tout ce qui est bon en nous doit être attribué à nous, » lisez : « doit être attribué à Dieu. » — Ailleurs, ensuite de je ne sais quelle distraction, il est arrivé à

l'auteur de confondre deux ouvrages absolument différents de J.-Alph. Turrettini. « Turrettini, lisons-nous à la page 167, a eu l'ennui de voir son *Histoire ecclésiastique* contrefaite. Cet ouvrage apocryphe parut sous ce titre : *De Sacræ Scripturæ interpretandæ Methodo.* » Et M. de Budé parle avec dédain de cette prétendue contrefaçon, de cette « indigne supercherie. » Le fait est qu'il n'y a aucun rapport entre ces deux livres. L'*Historiæ ecclesiasticæ compendium* (1734, autre édition 1736), que l'honorable biographe appelle « sans contredit le meilleur des ouvrages de Turrettini, » est aujourd'hui complètement oublié, tandis que le traité d'*herméneutique* qui fut publié en Hollande en 1728, sans l'aveu de l'auteur, sur des notes prises à ses leçons, a été réédité par Teller en 1776, et continue à être cité avec éloge comme un des premiers essais d'une théorie de l'interprétation « historico-grammaticale. » Chose curieuse, en Allemagne, c'est par cet ouvrage-là (non pas apocryphe, mais de seconde main), c'est comme précurseur des Semler et des Ernesti, que J.-Alph. Turretin est surtout connu.

Nous terminons cette annonce par où nous l'avons commencée : en remerciant M. de Budé du soin pieux et diligent qu'il a mis à recueillir les souvenirs de cette belle vie. Son livre fournira d'utiles matériaux aux historiens de l'Eglise et de la théologie qui auront à s'occuper de cet éloquent et infatigable apôtre de la tolérance et de la grâce universelle.

G. Finsler. — Histoire du mouvement théologique et ecclésiastique dans la Suisse allemande [1].

Le mouvement théologique qui s'est produit dans les Eglises protestantes depuis 40 à 50 ans a suivi dans la Suisse allemande une marche à bien des égards différente de celle que l'on constate, pendant le même espace de temps, soit en Allemagne, soit dans la Suisse romande. C'est de l'Allemagne, sans aucun

[1] *Geschichte der theologisch-kirchlichen Entwicklung in der deutsch-reformierten Schweiz seit den dreissiger Jahren.* Von Dr. G. Finsler, Antistes, Pfarrer am Grossmünster in Zürich. — Zurich, 1881, V et 130 pages, in-8.

doute, qu'est venue la principale impulsion. Mais, tombant dans un milieu démocratique et foncièrement réformé, et s'emparant d'esprits plus pratiques et plus positifs, les idées d'Outre-Rhin n'ont pas tardé à prendre une direction et, dirai-je, une allure particulières. Du domaine de la théorie, elles ont passé promptement dans celui des faits. Des cabinets d'étude, des auditoires académiques, des lourds volumes où elles n'étaient accessibles qu'à une petite minorité d'initiés, elle ont pénétré dans les temples et les écoles, dans les synodes, dans les grands et petits conseils, dans la presse politique et jusque dans les moindres feuilles locales. On les a traduites à l'usage des laïques et des profanes. Elles sont pour ainsi dire descendues dans la rue. Nulle part le choc des idées n'a été plus violent, la lutte plus âpre et plus passionnée, la transformation des vieilles Eglises de la Réforme plus complète. Aujourd'hui dans la plupart des cantons, une période de calme relatif a succédé à la tempête. On dirait une sorte de trêve-Dieu pendant laquelle les partis en présence font, de plus ou moins bon cœur, l'apprentissage de cette *Gleichberechtigung*, de cette égalité de droits au sein de l'Eglise, qu'ont proclamée des lois ecclésiastiques de date récente.

Le moment était bien choisi pour passer en revue le chemin parcouru. Personne peut-être, en Suisse, n'était mieux qualifié pour faire l'histoire de ces évolutions théologiques et ecclésiastiques que le vénérable et conciliant antistès de l'Eglise de Zurich. M. Finsler ne dit pas, mais pourrait dire, en parlant de plus d'un épisode de cette histoire : *quorum pars magna fui*. Et cependant, c'est bien de l'*histoire* qu'il nous donne, histoire aussi objective que cela est humainement possible, sans devenir incolore et sans renier son caractère et ses principes. Esprit calme et lucide, possédant parfaitement son sujet, l'auteur a su tirer des matériaux de toute sorte qu'il avait sous la main et dans sa mémoire un récit serré et bien ordonné, d'une lecture facile et attachante. Rien d'essentiel n'est omis, les principaux courants d'idées sont caractérisés avec netteté, toutes les publications de quelque importance, périodiques et autres, sont signalées et parfois analysées; les personnalités saillantes, les représentants les plus autorisés de chaque opinion et de chaque parti nous parlent autant que possible leur propre langage. On

éprouve un intérêt croissant à voir se dérouler les divers actes de ce drame qui, certes, ne laisse pas que d'avoir son côté tragique et qui, pour être resserré sur une scène un peu étroite, n'en est peut-être que plus fécond en enseignements.

Nous n'entreprendrons pas d'en faire l'analyse. Rappelons seulement quelques dates qui ont fait époque et quelques noms qui sont devenus des drapeaux. De 1830 à 1840, le rationalisme et le supranaturalisme, qui s'étaient partagé jusque-là le pouvoir, voient surgir successivement, non sans quelque surprise, une orthodoxie rajeunie, mêlée de nombreux éléments piétistes, et une théologie nouvelle représentée par ceux qui avaient entendu Schleiermacher et Néander à Berlin, ou Nitzsch à Bonn. (Parmi eux le professeur Alex. Schweizer et le pasteur Jean Hirzel.)

En 1844, par conséquent plusieurs années après la fameuse affaire de Strauss, paraît la *Freie Theologie* de M. Biedermann, alors pasteur dans Bâle-Campagne, depuis 1850 professeur à Zurich. C'était comme une fusée annonçant l'entrée en campagne d'un nouveau corps d'armée qui marchait sous les enseignes de Hégel. Dès l'année suivante, trois nouveaux journaux font simultanément leur apparition, tous trois publiés à Zurich : l'*Eglise du présent*, organe de la jeune école spéculative, rédigé par MM. Biedermann et Fries ; l'*Avenir de l'Eglise*, dirigé par le professeur Ebrard, alors à Zurich et depuis à Erlangen, et représentant les différentes nuances de l'orthodoxie ; la *Feuille ecclésiastique de la Suisse réformée*, fondée par le professeur Hagenbach, de Bâle, laquelle, conformément à l'esprit irénique de son rédacteur en chef, aurait voulu rester étrangère à la polémique théologique, mais ne tarda pas à y être impliquée et devint de plus en plus l'organe attitré de la *Vermittelungstheologie*. Elle s'est maintenue jusqu'en 1868, tandis que les deux autres revues cessèrent de paraître au bout de peu d'années.

Après l'émotion causée par l'appel à Berne du professeur Zeller, en 1847, la lutte théologique semble se calmer ; les questions sociales sont au premier plan, et on se tend la main sur le terrain de la vie pratique. Cependant le signal de la reprise des hostilités est donné à Bâle, en 1858, par la déposition du ministre Rumpf qui du camp hyperorthodoxe avait passé avec éclat au bord opposé, à

Zurich par une motion dirigée en synode contre le professeur Biedermann et son enseignement religieux au gymnase. En 1859, le parti libéral se donne un organe dans les *Voix du temps*, rédigées avec un rare talent, dans un langage affranchi des formules de la dialectique hégélienne, par le pasteur H. Lang, alors à la tête d'une paroisse rurale du canton de Saint-Gall, mort à Zurich en janvier 1876. Ses principaux collaborateurs sont le professeur Biedermann et le pasteur Henri Hirzel de Zurich. La lutte devient plus ardente que jamais, lutte sans trêve ni merci du côté des libéraux qui en voulaient aux indépendants plus encore qu'aux orthodoxes. La *réforme* prend pied non seulement à Zurich, où elle a pour ainsi dire son quartier général, mais dans d'autres cantons voisins, notamment à Saint-Gall. A Berne, dont la faculté de théologie (professeur Immer) avait été plus d'une fois en butte à des attaques venues de la droite, les débats suscités par un manuel d'instruction religieuse de M. Ed. Langhans, professeur à l'école normale, amènent une scission parmi les amis du progrès théologique. Ils aboutissent à la constitution d'un parti libéral ayant pour organe les *Feuilles de la réforme* et pour chefs MM. Fréd. Langhans († 1880) et Bitzius (aujourd'hui conseiller d'état).

De leur côté, les orthodoxes ne restent pas en arrière. La Société évangélique de Zurich fait venir de l'Allemagne le docteur Held pour l'attacher comme *privat docent* à la faculté de théologie. En 1861 la réunion de l'Alliance évangélique à Genève fournit à M. Riggenbach, professeur à Bâle, autrefois adepte de l'école spéculative et compagnon d'armes de M. Biedermann, l'occasion de soumettre le « rationalisme actuel en Suisse » à une sévère critique. Des conférences apologétiques se donnent avec succès en divers lieux, notamment à Bâle. (MM. Riggenbach, Auberlen, Gess, etc.) L'année 1867 voit paraître un nouvel organe antiréformiste, l'*Ami de l'Eglise*, rédigé entre autres par M. Riggenbach et M. le doyen Güder de Berne, qui ne tarde pas à supplanter le *Kirchenblatt* de Hagenbach et accentue de plus en plus la note orthodoxe.

La *réforme*, quoique ostensiblement favorisée par plusieurs gouvernements cantonaux, n'était cependant, pour le moment, que tolérée dans l'Eglise. Il s'agissait pour elle de faire reconnaître son droit à l'existence par les corps ecclésiatiques. Encore ici,

c'est le synode de Zurich qui a fait les premiers pas. L'indigénat ecclésiastique a été reconnu à la *réforme*, d'abord en fait, par le rejet en 1865 d'une proposition tendant à soumettre à des mesures disciplinaires le pasteur Vögelin à Uster, accusé d'avoir scandalisé le public par ses prédications; puis, en principe, par l'adoption, en 1868, d'une nouvelle liturgie renfermant des formulaires parallèles pour divers actes du culte tels que les sacrements. Dès lors, plusieurs Eglises cantonales sont entrées les unes après les autres dans cette même voie. La plupart des lois ecclésiastiques ou des liturgies élaborées ces dernières années reposent sur le principe de la coexistence des diverses tendances dogmatiques dans l'Eglise. Seul le canton de Schaffouse a échappé à ces luttes. Les ministres y promettent jusqu'à ce jour, lors de leur introduction dans le corps pastoral, de prêcher la parole de Dieu -- non pas seulement d'après « les principes » ou « l'esprit » de l'Eglise évangélique réformée, mais — conformément aux livres symboliques et en particulier à la Confession helvétique.

Une dernière date mémorable, dans cette histoire, c'est l'année 1871. Cette année-là, en effet, les groupes distincts qui s'étaient formés dans les divers cantons se sont réunis pour constituer des associations intercantonales. Ceux de la « réforme » ont fondé l'*Union suisse du christianisme libéral;* leurs deux organes principaux se sont fondus en un seul, *la Réforme* (qui a fait de nouveau place, cette année même, à deux journaux, l'un plus populaire qui a repris l'ancien titre de *Feuilles de la réforme*, l'autre plus scientifique qui s'intitule *Voix du temps*). Les orthodoxes ont formé l'*Union évangélique nationale* ayant pour organe l'*Ami de l'Eglise*. Enfin ceux du tiers-parti ont constitué une *Société ecclésiastique suisse* qui a adopté pour son organe la *Feuille populaire de la Suisse réformée*, publiée à Berne depuis 1869.

Voici quelle est, d'après M. Finsler, la situation actuelle des trois partis. Cette citation, indépendamment de son intérêt intrinsèque, pourra servir à caractériser l'esprit qui a présidé à la rédaction de tout ce travail.

« Le parti orthodoxe, cela va de soi, continue à attacher une importance majeure à la doctrine ecclésiastique et, contestant la distinction entre la forme et le fond, il est disposé à ne voir dans

la critique du dogme qu'une manière d'en vider le contenu. A vrai dire, il n'existe plus d'orthodoxie proprement symbolique ou confessionnelle, mais bien une orthodoxie biblique à laquelle le symbole dit des apôtres tient lieu de règle de foi. Quant à la critique biblique, les représentants de cette tendance ne s'en défendent pas toujours en principe. Seulement, les conséquences que peuvent entraîner les résultats de l'école critique moderne inspirent à bon nombre d'entre eux de la méfiance à l'endroit de la critque en général. D'autres, sans se laisser déconcerter dans leur foi, font à la critique de très notables concessions. La tendance orthodoxe, elle aussi, ne considère pas le dogme, comme tel, comme étant ce qui sauve, ni la prédication dogmatique comme édifiante en elle-même. Chez elle aussi, — du moins chez ses représentants un peu marquants, — on constate le besoin, d'une part, de motiver le dogme, en s'appropriant même au besoin des conceptions modernes (par exemple en ce qui concerne la signification de la mort de Jésus), d'autre part, de procéder autant que possible psychologiquement ou de faire ressortir le côté moral du christianisme. Aussi cette tendance, dans beaucoup de ses adeptes, tout en accentuant fortement le Jésus dogmatique, ne se montre-t-elle rien moins qu'insensible à l'importance d'une conception historique de Jésus. Le parti compte dans son sein des hommes disposant de tous les avantages formels que donnent de fortes études et travaille pour sa part à renouveler la théologie et à lui donner plus de profondeur. Tout ceci n'exclut pas, sans doute, qu'il n'y ait encore bien des gens de ce bord qui se meuvent dans des ornières quelque peu usées, que chez plusieurs ne se manifeste un esprit étroit et exclusif, qui repousse la théologie moderne par des motifs de sentiment bien plus que pour des raisons fondées sur une claire intelligence des choses théologiques.

» Le parti dit de la réforme a pour point d'appui scientifique la *Dogmatique chrétienne* de M. Biedermann. Quant à la conception historique du christianisme, les uns se rattachent à Keim (*Geschichte Jesu von Nazara*), les autres suivent plutôt les opinions exposées par M. Volkmar dans sa *Religion de Jésus* et dans ses *Evangiles ou Marc et la Synopse*.

» La publication de l'*Ancienne et la nouvelle foi* de Srauss

(1872) n'a pas été sans exercer quelque influence sur la tenue et la direction de ce parti. A tout prendre, le livre en question constituait pour lui un événement peu agréable. Aussi certains de ses adversaires ne se sont-ils pas fait faute d'en témoigner une joie maligne, en proclamant d'un air de triomphe que ce livre ne faisait que tirer les conséquences auxquelles ceux de la *réforme* cherchent à échapper. Mais beaucoup d'autres comprirent que par le jugement de réprobation que Strauss avait prononcé contre la théologie libérale, c'était, en réalité, le christianisme lui-même qui se trouvait atteint, le christianisme dont Strauss n'avait fait, après tout, que la caricature. Le pasteur H. Lang de Zurich prit avec chaleur la défense de la théologie de la *réforme*. Il n'en est pas moins vrai que Strauss, en se produisant sur la scène avec un « *Nous* » bien autrement imposant que le leur, fit faire des réflexions aux libéraux. Ils s'aperçurent qu'ils s'étaient fait des illusions en s'imaginant pouvoir gagner aisément au christianisme ce « peuple qui languit de soif après la vérité, » et que si les « nous » de Strauss applaudissaient à leurs négations, ils ne se souciaient guère, en revanche, de leurs affirmations.

» Déjà en 1859 le *Kirchenblatt* (l'organe du tiers-parti, rédigé par MM. Hagenbach et Finsler) avait dit, en parlant de ses adversaires du camp réformiste : « Peut-être le moment viendra-t-il où, » sans préjudice de l'opinion qu'ils ont d'eux-mêmes, ils revien- » dront de l'idée que, par le pont qu'ils ont jeté, le monde entrera » sans délai dans le royaume de Dieu. Eux aussi devront se rési- » gner à faire ce que font d'autres gens, moins avancés qu'eux, à » savoir amener des pierres destinées à l'édifice du règne de Dieu » et attendre la bénédiction de Celui qui seul donne l'accroisse- » ment. » Maintenant (en 1875), Lang écrivait dans le journal *la Réforme* un article intitulé : « Apprends à attendre, » où on lit ce qui suit : « Nous nous étions fait du christianisme une si belle » image. Il nous semblait si simple, si riche, si profond, que nous » ne savions quel conseil donner à notre génération, si ce n'est de » renouveler et de retremper sa vie intérieure à cette source di- » vine, tout en réservant, cela va sans dire, sa liberté vis-à-vis de » tout culte de la lettre. Mais voici qu'auprès des sommités de la » science, auprès de ceux qui donnent le ton à l'opinion publique,

» nous rencontrons une opposition amère et passionnée à tout ce » qui s'appelle chrétien, une façon de traiter le christianisme et » ses documents littéraires qui, non seulement révolte tout senti- » ment de piété, mais fait pousser des cris à la voix de la justice » et de l'équité. »

» Lang chercha également à maintenir ses positions vis-à-vis de l'*Histoire du matérialisme* d'Albert Lange et de la *Décomposition spontanée du christianisme* de Hartmann. Tout poussait à faire valoir les éléments positifs de la *réforme* et à témoigner aux adversaires théologiques plus d'égards que par le passé. Par opposition à la philosophie de l'«inconscient, » on fit ressortir davantage l'idée de finalité, l'élément téléologique. L'immortalité, jusque-là niée sans façon par les uns, déclarée question ouverte par d'autres, trouva de nouveau, à la suite de M. Kambli, pasteur à Horgen, un nombre croissant de partisans et de défenseurs. Récemment, en regard de la tâche négative qui consiste à « faire voir dans la Bible » une œuvre humaine et à réagir contre l'idolâtrie dont elle est l'ob- » jet, » les *réformistes*, dans une de leurs « diètes, » ont proclamé que la connaissance de la Bible est un postulat indispensable de la culture de notre époque. « En elle, toute vérité religieuse a » trouvé son expression classique que rien ne saurait égaler en » profondeur ni en beauté. Elle constitue la digue la plus puis- » sante contre le manque de conscience patronné par une philo- » sophie faussement ainsi nommée. On y trouve en abondance les » éléments d'une solution équitable de toutes les questions so- » ciales. Elle est en particulier le témoignage le plus éloquent à » l'appui de la vérité de notre christianisme protestant. C'est » pourquoi nous aurons encore à l'avenir à chercher dans la Bible » les racines de notre force. »

» D'une manière générale, une certaine mitigation s'est produite peu à peu dans une fraction de ce parti, là surtout où la *réforme* n'avait plus à combattre pour le droit à l'existence. La participation directe aux affaires ecclésiastiques, à l'administration même de l'Eglise, en a amené un bon nombre à voir bien des choses sous un autre jour. Ce qui n'a pas moins contribué à modifier leurs allures, c'est d'une part la présence de l'ennemi commun, le matérialisme, de l'autre le fait qu'ils en sont venus à

mieux comprendre qu'il n'est pas permis, comme cela était si souvent arrivé, de donner sa propre manière de voir pour la seule conception possible du christianisme. « La théologie libérale, » disait naguère dans la *Réforme* le pasteur Furrer (le succes- » seur de Lang à Zurich), la théologie libérale a couru pendant un » certain temps le danger de ne considérer toute la religion que » comme un procès intellectuel et de méconnaître le mystère de » l'individualité religieuse. Bien des signes indiquent que ce point » de vue exclusif sera de plus en plus dépassé. C'est que, au fort » de la lutte, mainte vérité religieuse était révoquée en doute parce » qu'elle s'était comme figée en une lettre morte. Maintenant que » nous avons conquis la liberté, nous envisageons le passé d'un » regard moins prévenu, et nous découvrons plus d'un fait, né- » gligé à tort, auquel s'applique cette parole : Ne le détruis pas, » car il y a là une bénédiction. »

» Les formules hégéliennes sont devenues étrangères à une notable portion de ce parti, si bien qu'on a vu un autre collaborateur du même journal faire la déclaration que voici : « La phi- » losophie qui s'efforce de trouver Dieu par la voie de la théorie » et du raisonnement, et de l'enfermer dans une idée, aboutit » toujours à une formule creuse, à une abstraction des plus géné- » rales, qui peut tout aussi bien être tout et n'être rien. » Il ne se gêne même pas de faire à la philosophie hégélienne le reproche d'avoir, semblable en cela à la théologie chrétienne, méconnu entièrement, au grand préjudice de l'autonomie de la vie religieuse, la différence entre l'expérience religieuse et son interprétation symbolique, entre la vérité religieuse et la vérité dialectique, et d'avoir conçu la religion uniquement comme « l'avant- » degré représentatif » (*vorstellungsmæssige Vorstufe*) de la pensée pure. »

» Ce n'est pas à dire, pourtant, que ces vues soient celles du parti dans son ensemble, et encore moins que ce dernier ait changé de point de vue en principe. Au contraire, ce point de vue est encore maintenu fréquemment, avec décision et rigueur, dans la prédication et dans l'instruction religieuse. Sur un point même, quelques amis de M. Biedermann l'ont encore dépassé. Suivant l'exemple de Lang (*Essai d'une dogmatique chrétienne*), ils

ont cherché à rendre sensible au peuple la priorité du « principe » chrétien par rapport à la « personne » de Christ, en traitant dans leurs catéchismes ou leurs manuels d'instruction religieuse toute la doctrine du salut dans une première partie, renvoyant ce qui concerne la personne de Christ dans la seconde partie, au chapitre de l'Eglise.

» Ce point cardinal de la tendance libérale constitue pour nombre de ses adeptes un dangereux écueil. En effet, lorsqu'on relâche pareillement le lien qui existe entre le principe et la personne, on risque fort de faire descendre de nouveau le Christ au niveau rationaliste d'un simple modèle. Il devient simplement le premier enfant de Dieu dans la série de tous ceux qui suivent. Le « christianisme de Christ, » dont, après Lessing, les hommes de ce bord parlent avec tant de prédilection, se réduit alors volontiers à des idées religieuses générales, ce qui explique pourquoi dans la terminologie du parti le mot *religieux* se substitue si souvent à celui de *chrétien*. Il va, du reste, de soi que les variétés abondent, selon la diversité des aptitudes, tant théologiques que pratiques. Pareillement, la capacité ou la bonne volonté de se soumettre à l'ordre établi dans l'Eglise, de s'y soumettre au sens extérieur et intérieur du mot, est répartie par doses très inégales. Chez plusieurs cette dose se réduit à un minimum.

» A tout prendre, la *réforme* a su retenir bien des gens qui, autrement, se seraient désaffectionnés et du christianisme et de l'Eglise. Elle renferme dans ses cadres des hommes d'un grand mérite, qui unissent à la culture scientifique un intérêt enthousiaste pour le ministère pastoral.

» La tendance dite de conciliation, à son tour, ne pose pas un principe spéculatif déterminé, servant de critère et de mesure pour toutes choses. Le caractère qui lui est propre est plutôt celui de la réflexion théologique. En dogmatique elle s'appuie, dans nombre de ses représentants, sur la *Glaubenslehre* de M. Alex. Schweizer. Il ne s'agit pas tant, pour elle, de dégager la « pensée » pure » de la forme de la « représentation, » parce qu'elle ne connaît pas l'antithèse philosophique qu'établit entre elles l'école libérale. C'est pourquoi elle ne saurait s'approprier une différence aussi tranchée entre le « principe » et la « personne. » Elle

ne peut concevoir le principe de la rédemption pris en soi, mais seulement tel qu'il se réalise dans la figure historique de Jésus-Christ. Aussi accentue-t-elle davantage l'idée de la révélation de Dieu en Christ. Elle croit à l'habitation (*Einwohnung*) de Dieu en Christ. Christ, pour elle, n'est pas seulement le premier en rang des enfants de Dieu, mais Celui à la personne de qui est liée pour tous les temps la médiation du salut. Plusieurs de ses adhérents vont assez loin en matière de critique historique; d'autres sont à cet égard plus réservés. Toujours est-il que ce n'est pas la dogmatique qui leur sert de point de départ, mais la personne historique de Jésus. Ils s'efforcent d'en sonder toute l'importance et la signification, et partent de là pour chercher à comprendre l'œuvre du salut. La riche diversité de conceptions qui règne dans le Nouveau Testament est pour eux un moyen de ressaisir le contenu religieux, la substance vitale du dogme et de le mettre à la portée du grand nombre sous une forme qu'il puisse entendre et goûter. De là le reproche auquel ils se voient exposés du côté des uns, d'aller trop loin dans la critique de la doctrine ecclésiastique, tandis qu'ils ne vont pas assez loin au gré des autres.

» Au reste, quelque fondé que nous soyons à maintenir, encore aujourd'hui, cette distinction entre les trois tendances, il est certain que dans chacune d'elles il existe toute une série de degrés et de nuances. Cela est si vrai que certains représentants de l'un des camps se trouvent placés sur les confins de l'autre, et n'ont même, pour les empêcher d'y passer tout à fait, que des motifs de convenance personnels ou des considérations de nature pratique. C'est là un fait dont on ne tient guère compte, mais qui a bien son importance : il contribue pour sa part à ce qu'on recule devant une rupture. » H. V.

FAITS DIVERS

Prospectus d'un Rapport annuel sur la littérature théologique.

De ce prospectus, signé des noms de l'éditeur, J.-Ambr. Barth, à Leipzig, et du rédacteur, Bernh. Pünjer, professeur à Iéna, nous extrayons ce qui suit :

« D'année en année, la littérature théologique prend un plus grand développement, et la séparation des différentes disciplines augmente en proportion. De là, pour le théologien qui consacre son labeur à l'un ou à l'autre de ces domaines, pour l'ecclésiastique préoccupé de son œuvre pratique, pour le laïque cultivé qui désire s'orienter dans les grandes questions qui s'agitent en théologie, une difficulté croissante de se tenir au courant des recherches, de se rendre compte de l'état des questions, ou de réunir d'une manière complète les matériaux nécessaires à l'étude de tel sujet particulier.

» Pour remédier à cette difficulté, on se propose, à l'exemple de ce qui se fait pour d'autres sciences, de publier un Rapport, soit Bulletin théologique annuel (*Theologischer Jahresbericht*), passant en revue les publications théologiques de l'année écoulée.

» Ce *Rapport annuel* ne fera pas double emploi avec les organes déjà existants qui publient des bulletins bibliographiques ou *recensions*. Il s'en distinguera à trois égards : 1° à côté de la critique, l'*analyse* des ouvrages occupera une plus large place; 2° on visera à être relativement *complet ;* 3° le rapport sera disposé dans un ordre *systématique*.

» Il sera tenu un compte *absolument complet* de la littérature *protestante allemande* en ce qui concerne les disciplines de *théologie scientifique*. En revanche, pour ce qui est des travaux portant sur les sciences auxiliaires, tant philologiques que philosophiques, ainsi que de la littérature homilétique et d'édification et des publications de provenance catholique et étrangère, on se bornera aux écrits que le rapporteur de la branche respective jugera particulièrement dignes d'intérêt.

» La principale originalité de la nouvelle revue consistera en ce que la littérature relative à chaque discipline fera l'objet d'un travail suivi, rédigé sur un plan rationnel, par un seul et même rapporteur choisi parmi les hommes spéciaux. Le Rapport sera accompagné de courtes notices sur les écrivains d'une certaine notoriété qui seront décédés pendant l'année écoulée.

» Voici les noms des théologiens qui ont promis leur collaboration : Ancien Testament : M. *Siegfried*, prof., à Iéna. — Nouveau Testament : M. *Holtzmann*, prof., à Strasbourg. — Histoire de l'Eglise, jusqu'au concile de Nicée : M. *H. Lüdemann*, prof., à Kiel ; — de là à la Réformation : M. *Paul Böhringer*, pasteur, à Bâle; — depuis la Réformation jusqu'à 1700 : M. *Benrath*, prof., à Bonn ; — temps modernes : M. *Werner*, pasteur, à Guben. — Dogmatique : M. *Lipsius*, prof., à Iéna. —

Morale : M. *Gass*, prof., à Heidelberg. — Philosophie religieuse, etc. : M. *Pünjer*, prof., à Iéna. — Théologie pratique : M. *Bassermann*, prof., à Heidelberg. — Droit ecclésiastique : M. *Seyerlen*, prof., à Iéna. — Sermons et édification : M. *Dreyer*, pasteur, à Gotha.

» Le *Rapport annuel* paraîtra autant que possible le 1er avril de chaque année (la première fois en 1882, pour la littérature de l'année 1881). Il paraîtra en un volume de 20 feuilles grand in-8, impression compacte. Le prix sera de 6 à 7½ marcs. »

REVUES

Theologische Studien aus Würtemberg

Deuxième livraison, 1881.

Hermann : Communications sur le cours de dogmatique de feu le prof. Landerer. (Troisième article.) — *Schüle :* Lessing et le Credo. — *Kittel :* La nouvelle phase de la question du Pentateuque. (Deuxième article.)

Studien und Kritiken

Deuxième livraison, 1881.

Rœdenbeck : Du mariage, et spécialement du divorce et de la bénédiction nuptiale d'époux divorcés. — *Tollin :* Idées de Servet sur la prédication, le baptême et la cène. — *Nowack :* Remarques sur la quatorzième année d'Ezéchias. — *Hollenberg :* Observations critiques sur le second martyre d'Ignace dans l'édition de Gebhardt, Harnack et Zahn. — Bulletin bibliographique.

Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft

Quatrième livraison.

F. Zimmer : L'identité de Tite, Silas et Silvanus. — *E. Engelhardt :* Les premières années du ministère de Veit Dietrich à Nuremberg, 1535-1538. — *Th. Schott :* Signification et efficace des sacrements. II. — *K.-W. Skarstedt* (prof., à Lund) : Le sermon, en tant que partie intégrante du culte, dans ses rapports avec la science et la culture générale.

Cinquième livraison.

Frz. Buhl (Copenhague) : Notes exégétiques sur divers passages du prophète Osée. — Extraits des leçons (inédites) de feu le prof. *von Hofmann* sur l'évangile de Marc. — *V. Schultze :* Les femmes de la Renaissance italienne. — *Frz. Schnedermann :* La foi comme prin-

cipe philosophique. — *E. Höhne :* Optimisme et pessimisme. — *W. Hunzinger :* Encore une fois le mauvais riche.

ZEITSCHRIFT DES DEUTSCHEN PALÆSTINA-VEREINS

Tome IV, premier et deuxième cahiers.

A. Socin : Liste de mots appellatifs arabes qui entrent dans la composition des noms de lieux. — *Victor Schultze :* Sarcophages juifs et épitaphes chrétiennes de Jérusalem. — *Klaiber :* Sion, la cité de David, et l'Acra. Deuxième article. (Le premier livre des Macc. et Josèphe.) — *F.-A. Klein :* Vie, mœurs et coutumes des fellahs en Palestine. Deuxième article. — *J. Gildemeister :* Contributions à l'histoire et à la géographie de la Palestine d'après des sources arabes. — *Fr. Rziha* (prof., à Vienne) : Instructions 1° en vue d'un recueil des marques de tailleurs de pierre qui se trouvent sur les monuments de l'Orient ancien, 2° pour l'étude des anciennes tours de refuge. — *E. Kautzsch :* L'inscription de Siloé (avec planche, d'après la copie plusieurs fois revue de *C. Schick*). — *H. Guthe* (actuellement à Jérusalem) : Fouilles à Jérusalem. — Bulletin.

JAHRBÜCHER FÜR PROTESTANTISCHE THEOLOGIE

Troisième cahier, 1881.

Aug. Werner : Les prières de Jésus et l'enseignement de Jésus sur la prière. — *J. Dräseke :* L'épître à Diognet. (Fin.) — *Victor Schultze :* La date de composition de l'apologie « Octavius » de Minucius Félix. — *P. Corssen :* La soi-disant « Itala » et la version de Jérôme. — *Kayser :* L'état actuel de la question du Pentateuque. Deuxième article. — *V. Ryssel :* A propos de Grégoire Thaumaturge. — *R.-A. Lipsius :* A propos du martyre de Polycarpe.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages reçus.

Bref exposé de la doctrine chrétienne. Pour servir à l'instruction des catéchumènes, par Jean Berthoud, pasteur de l'Eglise évangélique libre, au Brassus (Vaud). — Vevey, B. Caille et C°, 1881.

Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Zum hundertjährigen Jubiläum derselben herausgegeben von Dr. H. Vaihinger, Privatdozent der Philosophie an der Universität Strassburg. Erster Band, erste Hälfte. — Stuttgart, Verlag von W. Spemann, 1881.

DE LA
THÉORIE DU SACRIFICE LÉVITIQUE
D'APRÈS
BÆHR ET ŒHLER

Rapport présenté à la Société théologique neuchâteloise en mars 1876.

Les deux savants que nous venons de nommer, morts dans les cinq dernières années après avoir rendu les services les plus signalés à la théologie de l'Ancien Testament, seraient sans doute fort étonnés, s'ils reparaissaient sur la scène, de constater que leurs noms appartiennent déjà à une époque ancienne. De nouveaux astres se sont levés à l'horizon ; de nouvelles idées ont fait sensation ; la critique de l'Ancien Testament traverse une crise toute semblable à celle que l'école de Baur avait amenée dans celle du Nouveau, et si jamais novateurs ont pu dire à propos des travaux de leurs devanciers : « Nous avons changé tout cela, » ce sont bien MM. Reuss et Wellhausen.

Malgré l'actualité du sujet, ce n'est pourtant pas la question du rapport de la loi au prophétisme qui nous occupera dans ces pages, écrites d'ailleurs avant la grande bataille qui se livre aujourd'hui ; mais un point très particulier de la théologie de l'Ancien Testament, sur lequel Bæhr et Oehler nous paraissent s'être complètement mépris, sans que nous voulions affaiblir la valeur de leur œuvre dans ses autres parties.

Bœhr, jadis pasteur dans le grand-duché de Bade, docteur en théologie, et *conseiller à la section ecclésiastique du ministère de l'Intérieur*, restera célèbre surtout comme fondateur ou restaurateur de la science appelée : *Symbolique du culte mosaïque*.

Cette science n'était pas absolument nouvelle. Elle avait été inventée et cultivée déjà au XVIIe siècle par Cocceius, l'auteur de la théologie dite fédérale. Malheureusement pour la science et pour lui, Cocceius, dit-on, crut qu'à faire de la typologie, on n'en saurait trop faire, et par excès de prédilection paternelle, il tua pour deux siècles sa fille nouveau-née.

Les partisans de cette méthode se sont d'ailleurs propagés jusqu'à aujourd'hui, surtout dans les cercles piétistes, sans faire la réflexion bien simple qu'en mettant tout le Nouveau Testament dans l'Ancien, on se prive de l'avantage d'avoir deux testaments.

A l'opposite de la typologie coccéienne, on avait vu dans le siècle passé surgir l'interprétation rationaliste, sottement positiviste, burlesquement utilitaire des symboles lévitiques, et qui, comme la première, a produit quelques *curiosa* demeurés célèbres.

Bœhr fut donc le véritable fondateur de la « Symbolique du culte mosaïque, » qui, entre ses mains, est devenue bien réellement une science nouvelle. Son livre fut comme une révélation. Ce qu'il y a d'essentiel dans cette matière a été découvert et dit par lui, et c'est avec une admiration mêlée de confiance que le lecteur le suit pas à pas dans les labyrinthes de l'Exode et du Lévitique, et voit les détails les plus insignifiants en apparence s'illuminer d'un éclat inattendu et vraiment surnaturel. Il n'est pas de meilleur traité d'apologétique que le livre de Bœhr, et nous ne serons pas accusé d'exagération si nous disons que l'auteur fut un des génies scientifiques du siècle.

Mais si grande qu'ait été notre confiance envers l'auteur dans les parties de son ouvrage traitant des *lieux sacrés*, des *personnes sacrées*, des *temps sacrés*, notre déception n'a été que plus forte en arrivant à celle intitulée : les *actes sacrés*, et spécialement à l'exposé de la théorie du sacrifice. Ici décidé-

ment le fil nous est tombé des mains, et nous avons dû nous frayer notre voie nous-même.

Après ce que nous venons de dire de l'impression générale que nous avons reçue de l'ouvrage de Bæhr, nos réserves et nos critiques ne paraîtront pas inspirées par le parti pris. Mais comme la théorie du sacrifice lévitique est un point central dans la symbolique, et que la méconnaissance du point de vue biblique en cette matière aura certainement son retentissement dans la dogmatique chrétienne, nous avons cru faire une œuvre utile en rappelant succinctement ici les principaux traits de la doctrine de Bæhr, que nous ferons suivre de nos observations critiques.

Au nom de Bæhr s'est naturellement associé dans notre esprit celui de Oehler, auteur d'une *Théologie de l'Ancien Testament*[1] qui a paru après sa mort, et que nous avons eu le privilège d'entendre pendant un semestre d'hiver à Tubingue. D'ailleurs de larges fragments de ce cours se trouvaient déjà disséminés dans la *Realencyclopædie* de Herzog, dont notre auteur était un des collaborateurs les plus actifs et les plus appréciés. Oehler fut un des plus dignes et des plus utiles savants qu'ait produits l'Allemagne contemporaine. Humble, consciencieux et dégagé de tout préjugé soit de droite soit de gauche, il a occupé une place qui est malheureusement demeurée vacante après lui.

Nous ne croirons pas lui faire injure en disant qu'il fut un répétiteur de premier ordre. Ses élèves allemands trouvaient qu'il manquait d'esprit scientifique, de *Wissenschaftlichkeit*. Pendant longtemps nous nous sommes absolument refusé à souscrire à ce *Studentenurtheil*, qui nous paraissait s'expliquer suffisamment par l'absence, chez le vénérable professeur wurtembergeois, de l'argot philosophico-théologique, sibboleth indispensable dans le royaume de la *Wissenschaft*. Toutefois, en retrouvant sous sa forme dernière le cours que nous avions entendu quinze ans auparavant, nous nous sommes plus facilement rendu compte d'une impression qui tout d'abord ne nous avait paru procéder que d'un mauvais naturel. Nous

[1] Traduction française par M. Henri de Rougemont.

avons dû nous avouer qu'en effet Oehler manquait de ce don que Bæhr possédait, la faculté de généralisation, le génie créateur, l'esprit scientifique enfin, sans lequel on n'est qu'un érudit, et dont l'absence se dénoncera jusque dans les détails de l'exposition, recouverts parfois de cette gaze légère qui est la ressource des esprits indécis et surchargés.

Quoi qu'il en soit de cette impression, je me vois obligé de joindre Oehler à Bæhr dans ma critique, vu que tous les deux ont défendu, sur le sujet qui nous occupe, le même point de vue contre Hengstenberg et Kurz, champions de la doctrine tenue jusqu'ici pour orthodoxe. Nous aurons d'abord à exposer l'idée du sacrifice lévitique d'après Bæhr et Oehler ; puis l'interprétation que, conformément à cette prémisse, ils donnent des éléments principaux du sacrifice lévitique. Nous ne les suivrons pas plus loin dans la théorie du sacrifice, puisque leur système se caractérise d'une manière suffisante dans les deux points que nous venons d'indiquer.

I

Idée du sacrifice mosaïque d'après Bœhr et Oehler.

(Symbolique de Bæhr, tom. II, pag. 199.)

L'idée centrale du sacrifice mosaïque et commune à toutes les variétés qu'il nous présente, doit être cherchée tout d'abord dans le nom donné à ce rite. קרבן est la désignation de l'offrande, et הקריב le verbe signifiant l'acte du sacrifice lui-même. Le verbe קרב désigne l'essence même de la fonction sacerdotale, qui est de s'approcher de la Divinité ; et il résulte de cette similitude des noms que l'idée du sacrifice et celle du sacerdoce sont intimement corrélatives, et dans un certain sens identiques l'une à l'autre.

Considéré sous sa désignation générale, le sacrifice sera le fait par lequel la communion de l'homme avec Jéhova, le saint d'Israël, peut être procurée ; ce sera, en un mot, un moyen de sanctification. Il s'ensuit encore que la signification pure et simple de *présent* attribuée d'ordinaire aujourd'hui au mot קברן, amoindrit et fausse l'idée du sacrifice.

Mais, demanderons-nous ensuite, quel est l'élément qui fait du sacrifice un moyen de communion avec Jéhova comme avec le *Saint*, et comment le sacrifice peut-il devenir lui-même un moyen de sanctification ? Personne ne contestera que, dans le culte mosaïque, les sacrifices sanglants ne soient les plus importants. Il en résulte que c'est dans ceux-là que l'idée et le sens du sacrifice s'exprimeront de la manière la plus adéquate. Heureusement nous avons dans la loi elle-même, sur leur essence et sur leur but, une déclaration directe qui nous dispense de toute comparaison ultérieure. C'est le passage Lév. XVII, 11, qui motive l'interdiction faite à l'Israélite de manger du sang, en ces termes : « Car l'âme (נפשׁ) de la chair est dans le sang, et je vous l'ai donné à l'autel en expiation pour vos âmes (לכפר על־נפשׁתיכם), car le sang expie par l'âme (בַּנֶּפֶשׁ). »

Bæhr constate que ce passage est la clef de la théorie du sacrifice mosaïque, et pense que l'on eût évité le chaos dans lequel les auteurs d'hypothèses sont tombés, si l'on fût parti de cette donnée. Or non seulement on ne l'a pas fait, mais c'est à peine si la valeur de ce texte a été soupçonnée dans les discussions sur la matière.

1. Le premier point à considérer dans ce texte, c'est l'importance qui y est donnée au sang comme agent de l'expiation ; il n'y est question, ni du don de l'animal devant servir d'hostie, ni de la mort comme moyen d'expiation, mais seulement du sang, désigné évidemment par là comme l'élément central du sacrifice.

C'est ce que prouve d'ailleurs le rituel même, où nous voyons la manipulation du sang [1] remise exclusivement au prêtre, tandis que les autres actes peuvent être accomplis par l'officiant. La tradition judaïque est d'accord avec cette conception, en ce qu'elle déclare que l'aspersion du sang est *radix, principium praecipuum sacrificii*. C'est un canon judaïque constant que celui-ci : *Nulla est expiatio, nisi per sanguinem* (comp. Hébr. IX, 22). L'aspersion du sang dès lors se

[1] Nous traduisons littéralement le terme original : *Blutmanipulation*.

nomme aussi *datio*, parce que l'acte tout entier du sacrifice y est concentré.

Ce n'est donc pas (ainsi conclut déjà l'auteur, un peu précipitamment selon nous) l'immolation ou la mort de l'animal qui est le centre du sacrifice, mais la manipulation du sang. C'est la confusion ou l'identification des deux notions de sang et de mort qui a amené le plus d'obscurité dans les discussions sur le sacrifice ; et il n'est pas possible d'arriver à quelque résultat utile à moins de les distinguer clairement l'une de l'autre, et de retenir que le sang est *radix* et *principium sacrificii*.

2. Le second point à considérer concerne le but et l'effet du sang de l'hostie ; c'est ce que notre texte exprime par le mot כִּפֶּר.

La signification fondamentale de ce mot est, de l'aveu de tout le monde : couvrir, zudecken, bedecken.

Ce sens fondamental se trouve seulement au Kal. (Gen. VI, 14.) Au Pihel, l'usage de la langue a fixé le sens d'expier ; mais expier ne peut signifier autre chose que : *couvrir* ce que Dieu ne veut pas se montrer ou se laisser voir à lui-même. Ce qui est couvert n'est plus visible ; cela est comme disparu, n'existant plus. Dans l'usage de la langue hébraïque, couvrir signifie dès lors *enlever*, *détruire*. (Comp. Jér. XVIII, 23.)

L'expiation consiste donc en ce que l'objet opposé à Dieu, ce qui empêche la communion avec lui, est enlevé, détruit, anéanti. D'après notre texte, l'expiation fait le fond du sacrifice lévitique et elle ne saurait en être séparée. Aussi vrai le sang est le centre du rite et doit être répandu dans chaque sacrifice, aussi vrai tout sacrifice est, d'une manière ou d'une autre, expiatoire, et l'on voit ici combien l'on a tort d'attribuer cette qualité aux sacrifices pour le péché et pour le délit, à l'exclusion des holocaustes et des sacrifices de reconnaissance.

3. Cependant notre passage ne nous présente pas seulement l'expiation comme but du sacrifice ; il détermine aussi de qui l'expiation procède et à qui elle profite :

« Je vous ai donné le sang sur l'autel en expiation pour vos âmes, » c'est-à-dire : J'ai réservé le sang pour cela ; j'en ai

ordonné ainsi ; j'ai rattaché l'expiation au sang. C'est donc de Jéhova que procède l'expiation, et elle a pour objet l'âme de l'homme.

En effet, le sujet de כפר, pour autant qu'il s'agit du rapport entre Dieu et l'homme et non pas du rapport des hommes entre eux, est toujours Jéhova lui-même : Jér. XVIII, 23 ; Néh. III, 37 ; Ps. LXXXV, 3 ; XXXII, 1 ; Deut. XXI, 8 ; et s'il est dit dans notre texte que le sang expie, cela doit s'entendre, d'après ce qui précède, en ces termes : « Je vous l'ai donné pour l'expiation. » Le sang est dans la main de Jéhova, d'après sa volonté, le moyen de l'expiation, il l'a donné comme tel.

L'objet du כפר qui ne se construit pas avec l'accusatif, mais avec une préposition (généralement על), est toujours l'homme ou le péché (עון ou חטאת) attaché à l'âme humaine. Ce sont parfois aussi des objets inanimés, ceux en particulier qui appartiennent au culte et sont souillés par le voisinage du péché de l'homme, mais ce n'est jamais Dieu ou quoi que ce soit qui appartienne à Dieu. Il n'est jamais dit : כפר על יהוה, mais souvent en revanche : כפר עליו לפני יהוה.

L'impossibilité de construire le verbe כפר avec le nom de Jéhova résulte du sens même du mot, tel que nous venons de l'établir.

Un synonyme de כפר, qui n'est pas rare, est חטא, délivrer du péché. (Comp. Lév. XIV, 49 et 53.) Les Septante l'ont traduit par *ἐξιλάσκω*, comme כפר lui-même, ou encore par *ἁγνίζω, ἁγιάζω*.

4. Enfin notre texte nous enseigne la raison du fait que nous venons d'exposer, l'expiation par le sang. C'est que l'âme de la chair, נפש הבשר, est dans le sang, car le sang expie par l'âme, בנפש.

Si simples et si clairs que soient ces mots, continue notre auteur, ils ont été rarement bien entendus.

La traduction de Luther porte : « Denn das Blut ist die Versöhnung für das Leben. » Selon cette version בנפש serait mis pour : *au lieu de la vie;* ou selon les Septante, pour : *ἀντὶ ψυχῆς*.

Mais jamais בְּ n'a signifié : *au lieu de ;* il désigne toujours le moyen, et dans notre texte, le moyen par lequel l'expiation a lieu. La traduction de Gesenius et de De Wette : « Denn das Blut versöhnt das Leben, » est tout aussi fautive, puisque l'objet de l'expiation se construit toujours avec עַל, comme c'est le cas dans notre texte.

Nous traduisons donc littéralement et correctement en disant : « Car le sang expie *par* l'âme, » ce qui, rapproché des mots du commencement du verset : « l'âme de la chair est dans le sang, » a nécessairement ce sens-ci : C'est parce que l'âme est dans le sang que le sang expie par l'âme. Ce n'est donc pas l'élément matériel du sang qui le rend propre à l'expiation ; mais c'est le נֶפֶשׁ qui est lié avec lui, qui est en lui, dont le sang est le porteur et l'instrument, c'est l'âme qui lui donne cette efficacité expiatoire.

Cette considération est, toujours selon Bæhr, d'une suprême importance pour l'intelligence du sacrifice. Car si c'est, comme nous l'avons vu, le sang qui en fait l'élément central, mais que cela même n'ait lieu que parce que le נֶפֶשׁ est renfermé dans ce sang, il en résulte que c'est le נֶפֶשׁ, son idée et son essence, que nous devons considérer pour arriver à la véritable interprétation du sacrifice, et nous voyons se poser devant nous cette double question :

1° Qu'est-ce que le Nephesch en général dans l'animal et dans l'homme ?

2° Quel rapport mutuel le Nephesch de l'animal et celui de l'homme soutiennent-ils dans le sacrifice ?

La première question est facile à résoudre. L'hébreu désigne par נֶפֶשׁ, chez l'animal comme chez l'homme, le principe de la vie animale, sans lequel le corps serait une masse brute, d'où il suit que ce mot est souvent pris pour *vie*, Ex. XXI, 23 ; Deut. XXIV, 6 ; Ps. LVI, 7.

Le נֶפֶשׁ humain, en partie similaire au נֶפֶשׁ animal, en diffère cependant en ce qu'il est d'une nature plus élevée, et se trouve en relation avec l'esprit en même temps qu'avec le corps. Il forme même le lien entre l'un et l'autre, et exerce dès lors sur tous les deux son influence. Comme tel, il est le

siège et le principe de toute la force appétitive, tant du degré inférieur que du degré supérieur. Les affections animales de la faim et de la soif y sont rapportées (Prov. XXVII, 7; XXIV, 25), comme d'autre part les affections plus élevées de l'amour et de la haine, de la joie et de la tristesse, etc. (Gen. XXXIV, 3; Ex. XV, 9; Ps. XXXV, 9; XLII, 6; Esa. LXI, 10.) L'âme est, en un mot, le siège et le principe des affections que les auteurs du Nouveau Testament renferment dans le terme d'*ἐπιθυμία,* et comme cette *ἐπιθυμία* n'est pas pure, le Nephesch infecte nécessairement le corps et la vie tout entière du vice qu'il porte en lui. Ainsi l'homme est séparé du Dieu absolument pur et saint; l'homme est devenu un *être pour soi* en face de Dieu. Le Nephesch apparaît donc comme le principe de l'égoïté (Selbstheit), de la pure subjectivité, de l'égoïsme dans la nature humaine.

Si nous considérons que le sacrifice, ainsi que cela résulte du nom même, קרבן, est un moyen de communion avec le Dieu saint, un moyen de sanctification par conséquent, nous devrons reconnaître qu'il ne peut être cela qu'à la condition de couvrir l'élément contraire à ce Dieu saint, le principe égoïste en l'homme, le siège originel du péché, le Nephesch. Il le couvre, c'est-à-dire qu'il supprime et annule cette opposition, d'où résulte la synonymie des deux expressions : כפר על נפש et כפר על עון.

Plus difficile est la solution de la seconde question concernant le rapport du Nephesch de l'hostie au Nephesch du sacrifiant. On ne peut nier que d'une part le Nephesch de l'hostie ne soit mis en parallèle avec le Nephesch du sacrifiant; d'autre part que le sang de l'hostie ne doive servir de moyen d'expiation et de salut pour le sacrifiant, ne figure dès lors comme l'antidote de son vice, et ne s'oppose comme tel au Nephesch du sacrifiant. Le sacrifice même devient par là un acte à la fois symbolique et sacramentel. La similitude des deux Nephesch lui donne le caractère symbolique; leur opposition, le caractère sacramentel.

Quant au premier de ces caractères, il peut d'autant moins être contesté qu'il est propre au culte tout entier, considéré

en général et dans toutes ses parties, et il ne saurait dès lors manquer à ce qui nous a paru être le centre du culte, le sacrifice. Mais le caractère symbolique du sacrifice se révèle seulement en ce que l'offrande du Nephesch dans le sang de l'hostie sur l'autel représente l'offrande de l'âme du sacrifiant à Jéhova, comme au Saint d'Israël. Comme cette offrande du sang (c'est-à-dire de l'âme) de l'animal est un abandonnement de l'animal à la mort, de même la vie psychique, la vie propre et opposée à Dieu du sacrifiant doit être abandonnée, c'est-à-dire mourir. Mais comme cet abandonnement est une consécration à Jéhova, ce n'est pas une cessation ni une privation d'existence pure et simple, mais une mort qui, eo ipso, devient vie, car la sanctification qui est recherchée dans cet abandonnement à Jéhova, et la communion avec Jéhova qui y est attachée, est précisément, selon le principe du mosaïsme, la vie véritable. La mort psychique est la condition de la vie.

La signification du sacrifice se résume en ce que l'être psychique ou la vie pécheresse est abandonnée à Dieu dans la mort, et que par là l'homme obtient la vie véritable, la sanctification par l'union avec Dieu, l'Etre des êtres, יהוה, l'Etre saint par conséquent. Le rapport du Nephesch de l'hostie au Nephesch du sacrifiant est donc représentatif sans doute, et pourrait être exprimé par les mots *ἀντι* et *loco*, bien que cela n'ait pas lieu dans la loi ; mais cette représentation n'est pas une permutation extérieure des rôles, c'est un fait symbolique, et à telles enseignes que l'acte du sacrifice eût été vain et inutile si le fait qu'il représentait n'eût pas eu lieu réellement chez le sacrifiant.

Toutefois le caractère symbolique du sacrifice n'était pas le seul, comme on l'a souvent prétendu. Il ne représente que l'élément subjectif et plutôt négatif de la notion, à savoir : l'abandonnement de la part du sacrifiant de la vie psychique à Jéhova ; l'élément objectif et positif en est l'acceptation par Jéhova de cette offrande et la communication de la sainteté, condition de la vraie vie, à celui qui s'était ainsi abandonné à lui. C'est ce dernier élément qui donne au sacrifice le carac-

tère sacramentel, en raison duquel le sang devient le moyen institué et ordonné par Dieu lui-même pour couvrir le péché ou l'âme pécheresse, unir celle-ci à Jéhova et la sanctifier. Dans la loi et en particulier dans notre texte, ce caractère sacramentel du sacrifice est tout spécialement relevé : « Je vous ai donné le sang en expiation pour vos âmes. » Dans cette relation, le sang même apparaît comme quelque chose de saint, et est traité dans tous les détails du rite conformément à cette qualité.

Mais comment, et c'est ici la question la plus difficile, ce caractère sacramentel pouvait-il être attribué au sang?

Sans doute, le moyen expiatoire devait être quelque chose en dehors du sujet, autre que lui, et de plus établi et ordonné par Dieu; car le principe de la sanctification ne se trouve pas en l'homme, mais seulement en celui qui est le Saint absolu et le principe de toute sanctification, en Dieu. C'est de lui seulement que la sanctification peut procéder, et lui seul peut choisir et établir le moyen de la réaliser. (C'est pour cette raison que le sang humain ne pouvait jamais servir de moyen expiatoire dans la religion mosaïque, et qu'il était défendu de verser son propre sang dans un but religieux.)

Mais il n'est pas moins évident que, bien que le moyen de sanctification fût en dehors du sacrifiant, il ne pouvait pas être non plus quelque chose d'absolument étranger et opposé à lui; que, pour être moyen de salut, couverture pour le sujet, il devait être avec lui dans une relation vivante et efficace. Pour cela, il devait avoir avec lui quelque analogie, quelque homogénéité, quelque consubstantialité. Ce moyen d'expiation institué par Dieu n'avait donc rien d'arbitraire, mais était appelé par la nature même des choses. L'objet par lequel le Nephesch du sacrifiant est couvert, par lequel se fait l'expiation, est lui-même un Nephesch. Mais le fait que ce dernier est celui d'un animal qui n'a proprement aucun rapport avec l'homme, a sa raison dans l'essence même de l'ancienne économie, qui était extérieure, charnelle et imparfaite, et comme telle renfermait en germe l'ordre de choses parfait et spirituel

et l'annonçait. Le sang des animaux, objet extérieur, procurait une sainteté et une pureté extérieures, comme la théocratie tout entière était une institution visible et extérieure.

Si, d'après ce qui précède, nous considérons le sacrifice d'après son côté subjectif (ou symbolique) et d'après son côté objectif (ou sacramentel), il correspond parfaitement à la notion qui est résultée pour nous de son nom même, קרבן.

Si en effet il doit procurer la communion de l'homme avec le Dieu saint, il doit nécessairement réunir en lui un élément subjectif et un élément objectif, et cette association doit s'exprimer dans ce qui fait le centre de l'acte, c'est-à-dire dans le sang.

En tant que le sang répandu est le symbole de l'âme du sacrifiant qui s'abandonne à Jéhova, mais qu'il est en même temps, par l'aspersion qui en est faite sur l'autel, le moyen par lequel le prêtre procure expiation et sanctification au nom de Jéhova, il s'y manifeste la relation indissoluble des deux éléments de la théocratie de l'Ancien Testament, dont l'essence est l'alliance de l'homme avec le Dieu saint. Le second de ces deux éléments est conditionné par le premier ; car ce serait nier la sainteté divine, au point de vue mosaïque, que de prétendre que Dieu pût sanctifier l'homme et le recevoir dans sa communion sans cet abandonnement, sans ce sacrifice de soi-même.

Ainsi se confirme ce que nous remarquions en commençant, savoir que le sacrifice est dans un cercle restreint ce qu'est la théocratie dans un cercle plus étendu.

Les prémisses que nous venons de poser permettent à l'auteur d'écarter de la notion du sacrifice mosaïque les conceptions suivantes qui lui paraissent y être étrangères ou opposées.

1° La conception anthropopathique, qui cherche l'origine du sacrifice dans de fausses notions de l'Etre divin, et en détermine en conséquence l'idée et le but. L'hostie ne serait suivant cette conception qu'une pâture jetée à un être puissant et jaloux, pour satisfaire pour un moment sa basse avidité. Ce point de vue, remarque avec raison l'auteur, est suffisamment réfuté, en ce qui concerne l'ancienne alliance, par le fameux

passage : Ps. L, 7. D'ailleurs comment accorder la haute spiritualité de la révélation de Dieu dans l'Ancien Testament avec un fétichisme aussi grossier. C'est à ce point de vue que doivent dès lors être jugées et interprétées ces expressions évidemment figurées : « nourriture de Jéhova, odeur de bonne senteur, » cette dernière employée par Paul lui-même à propos du sacrifice de Christ (Eph. V, 2), dans un sens qui ne saurait être également que figuré. Il en est de même des expressions : « œil de Dieu, bras de Dieu, bouche de Dieu, » que la malveillance et le parti pris seuls pourraient faire entendre au sens propre.

2° La conception juridique du sacrifice, selon laquelle il serait une *satisfactio vicaria* offerte à la divinité.

L'homme se sentant coupable et digne de punition, se substituerait à l'animal auquel il impute sa faute et sa coulpe, et qui souffrirait ainsi la mort à sa place. Les exigences de la justice divine recevraient par là une satisfaction suffisante, et c'est en quoi consisterait l'expiation.

Le centre du sacrifice paraît être ici la peine. C'est pour échapper à la peine que l'homme offre le sacrifice ; le pardon et la réconciliation sont la conséquence de la peine qui s'exécute dans le sacrifice, et le rapport altéré entre Dieu et l'homme ne peut être rétabli sans la peine, qui serait dès lors l'expression immédiate de l'idée centrale du sacrifice, le point culminant, le centre de l'action sacrée tout entière.

Les raisons alléguées par l'auteur contre la conception juridique du sacrifice sont tirées de l'interprétation de Lév. XVII, 11 exposée plus haut, et selon laquelle c'est le sang, comme porteur de l'âme, mais non pas la mort, c'est l'aspersion ou la manipulation du sang, mais non pas l'immolation, qui fait le centre du sacrifice.

La loi du rituel mosaïque sépare absolument l'immolation et l'aspersion, et elle dit expressément que c'est par le second de ces actes et non par le premier qu'a lieu l'expiation, le כפר qui est le but du sacrifice. C'est ce que prouve encore le fait que l'aspersion a lieu par la main du prêtre, tandis que l'immolation se fait pas des mains laïques.

Le sacrifice étant le centre de tout le culte, la peine qui serait le centre du sacrifice, serait par la même le centre de tout le culte. Or, chez tous les peuples, la prière, l'adoration a été considérée comme un sacrifice ; mais qu'est-ce que la prière a à faire avec la notion de la peine ?

Si le sacrifice est une peine, pourquoi, demande Bæhr, ce même acte serait-il *donum* dans l'holocauste et le sacrifice de reconnaissance, et *mulcta* dans le sacrifice pour le péché et pour le délit?

Quant à l'expiation, elle doit s'opérer par la peine et par la peine de mort qui s'exécute sur l'animal au lieu de s'exécuter sur l'homme. Les exigences de la justice divine sont par là satisfaites ; la colère divine est apaisée. Ce n'est pas tant l'homme que Dieu qui est réconcilié, et le moyen de propitiation est précisément la peine de mort. Mais cette conception contredit directement le document biblique qui détermine que c'est le sang et non pas la mort qui est le moyen d'expiation, et n'autorise en aucune façon la confusion des deux termes *sang* et *mort*.

Elle ne contredit pas moins la signification du terme technique désignant constamment l'expiation ; כפר qui signifie couvrir ne peut avoir Dieu pour objet, ni ne l'a dans aucun passage.

Elle est également incompatible avec l'idée des sacrifices de reconnaissance, où il ne s'agit pas, comme chacun en convient, d'expiation pénale, moins encore de peine de mort, et où Dieu n'apparaît point comme un juge punissant. Mais comme nous y trouvons l'immolation, aussi bien que dans les autres sacrifices, elle ne peut en tout cas être considérée comme un fait pénal.

Enfin, si la mort de l'hostie était un fait pénal, tout péché pour lequel un sacrifice serait offert, devrait être considéré comme méritant la mort, ce que personne ne peut soutenir.

Quant au rapport du sacrifiant à l'hostie, la conception juridique confond la représentation symbolique avec la réelle, la religieuse avec la juridique. L'hostie n'est plus symbole, mais substitut du sacrifiant, et une *permutatio personarum* pré-

cède l'acte pénal. Cet acte lui-même n'est plus figuré, mais réel. Mais le sacrifice se transforme par là en un acte purement extérieur, formel et mécanique. La conception juridique renouvelle l'antique faute de confondre le symbole avec la chose elle-même.

Si nous comprenons bien notre auteur, la conception juridique ne serait qu'une forme supérieure de la première, que nous avons appelée anthropopathique. Le caractère commun à l'une et à l'autre est de présenter la divinité comme étant l'objet de l'acte expiatoire, et non pas l'homme, le sacrifiant. Seulement la satisfaction qui lui est offerte n'est plus comme au degré inférieur un aliment matériel, une *satisfaction d'appétit*, mais le spectacle d'une exécution, une satisfaction de vengeance.

Bæhr a soin en outre d'établir que les arguments que les partisans de la conception juridique sont allés puiser dans les rituels païens se retournent plutôt contre eux, en ce que, dans l'intuition païenne, l'hostie est un objet sacré et vénérable et non pas maudit.

Nous ferons peu de cas soit de la similitude soit de l'opposition qu'on pourrait chercher à établir entre le sacrifice païen et le sacrifice mosaïque, attendu que les intuitions du paganisme ne sauraient avoir pour nous ni autorité ni crédit en cette matière.

Nous ne pensons pas devoir nous arrêter non plus aux deux théories dont notre auteur fait encore la critique : la théorie de Baader qu'il appelle physique-magnétique, et qui nous paraît reposer sur des prémisses par trop étrangères aux intuitions ordinaires pour trouver place dans cet exposé ; et la théorie dite de Menken, selon laquelle le sacrifice représenterait les deux éléments de l'expiation : destruction du péché, dans la combustion de la chair de l'hostie, et rétablissement de la communion avec Dieu, dans le transfert du sang sur l'autel et dans le sanctuaire.

La critique que nous aurons à faire de la théorie de Bæhr atteindra du même coup celle-ci : c'est qu'elle ne tient pas compte de l'acte de l'immolation dans le rite du sacrifice, et

méconnaît par conséquent, si nous sommes dans le vrai, l'idée essentielle du sacrifice lui-même. Nous ajoutons avec Bæhr qu'elle commet une interversion non justifiée, en ce que la combustion de la chair de l'hostie suit dans le rite la manipulation du sang au lieu de la précéder, comme ce devrait être le cas selon la théorie précitée.

L'opinion de Oehler sur l'essence du sacrifice lévitique est, comme nous l'avons annoncé, identique à celle de Bæhr. Nous nous contenterons donc de la mentionner par deux courtes citations. A la question : Qu'est-ce qu'un sacrifice dans le sens le plus général de ce mot? l'auteur répond (Théologie de l'Ancien Testament, traduction de Rougemont, tom. II, pag. 5) : « Un acte extérieur et sensible par lequel l'homme montre qu'il veut se donner, se consacrer à son Dieu. L'homme est tellement dépendant de son Créateur, tout lui dit si clairement que ce qu'il est vient de Dieu, avec tout ce qu'il a, tout ce qu'il fait, tout ce qu'il souffre et tout ce qui lui arrive, qu'il se sent pressé de témoigner d'une manière positive à son maître les sentiments qui remplissent son cœur. La prière lui offre déjà un moyen de louer Dieu, de le remercier, de l'appeler à son aide. Mais cela ne lui suffit pas. Il lui faut un acte, une cérémonie qui vienne rendre sensibles ses dispositions intérieures. »

Sur le sens de l'acte même de l'immolation, Oehler s'est rattaché également à l'opinion de Bæhr.

« L'opinion que l'immolation est une exécution, est fort répandue, et présente un sens très facile à saisir. Mais il n'en est pas moins vrai que la loi ne donne nulle part à penser que les sacrifices soient une exécution juridique, comme l'est l'interdit ; nulle part l'autel n'est présenté comme un lieu d'exécution. Si quelqu'un a mal et méchamment péché contre l'Eternel et contre sa loi, la justice de Dieu s'accomplit sans pitié à son égard, et il n'y a, précisément pour cela, plus de sacrifices pour lui. Le culte est une institution inspirée par la grâce de Dieu et non pas par sa justice, en faveur de ceux qui ont péché par faiblesse, mais qui cherchent la face de Dieu. »

Nous ferons remarquer tout de suite que ce passage accuse une singulière méconnaissance des rapports qui existent entre la notion de justice et celle de miséricorde, ainsi qu'entre l'idée biblique du sacrifice et le Khérem. Au point de vue de la la loi, en effet, il faut que le péché soit puni en tout état de cause et que satisfaction soit donnée à la justice offensée ; seulement cette satisfaction est offerte dans un cas par le coupable lui-même ; c'est celui du Khérem qui est une manifestation de la justice seule ; tandis que, dans le sacrifice, la peine est subie par un substitut du coupable, et il y a ici alliance et satisfaction mutuelle de la justice qui réclame la punition du péché et de la grâce qui veut épargner le pécheur.

II

Du sens des différents actes du sacrifice.

On peut prévoir que la théorie du sacrifice que nous venons d'exposer se répercutera dans l'interprétation des différents actes dans lesquels le sacrifice se décompose, et qui sont au nombre de cinq :

1. La présentation de l'hostie devant l'autel.
2. L'imposition des mains.
3. L'immolation.
4. L'aspersion du sang.
5. La combustion des restes.

La divergence des points de vue s'accuse tout d'abord dans l'interprétation du second acte, l'imposition des mains.

Selon Bæhr et Oehler, l'imposition des mains, désignée par l'expression סָמַךְ יָדוֹ (Lév. 1, 4.), signifiait l'abandon à Jéhova de l'hostie vouée par là à la mort ; la consécration à la mort pour le service de Jéhova.

L'immolation à son tour n'est plus qu'un acte transitoire, sans signification intrinsèque autre que la mise à exécution de l'idée précédente : l'abandonnement de la victime à Jéhova. « Comme la vie est dans le sang, dit Bæhr, l'immolation était proprement l'effusion du sang, dont aucune partie ne devait

demeurer dans le corps de la victime. Comme l'immolation est le point culminant de l'acte d'abandonnement au Saint d'Israël, c'est proprement par la mort que l'animal est consacré, sanctifié, de sorte que, dans cet ordre de relations, *immoler* et *sanctifier*, *mourir* et *être saint* sont synonymes. »

D'après les prémisses posées l'acte principal du sacrifice sera l'aspersion par le sang ; ce sera là l'acte proprement expiatoire ; et comme tel, il devait être accompli seulement par le prêtre. Les objets qui devaient être aspergés de ce sang étaient l'autel dans le parvis, l'autel dans le lieu saint et le propitiatoire ou *Capporeth* dans le lieu très saint, qui étaient les trois sièges principaux de la révélation divine, ceux où Dieu se révélait à Israël comme le Saint, et qui différaient entre eux seulement par le degré de cette consécration. Si donc, comme il a été montré, le sang représente l'âme du sacrifiant, l'aspersion par le sang d'un de ces objets particulièrement sacrés ne pouvait avoir, selon notre auteur, d'autre but que celui d'amener l'âme au siège de la révélation de Jéhova, afin que cette révélation démontrât en elle son efficacité, la sanctifiât, détruisît le péché qui était en elle, couvrît, c'est-à-dire expiât ce péché. Par l'acte de l'aspersion, l'âme entre en contact avec la sainteté active, et cet acte devient ainsi le point culminant de toute l'opération du sacrifice, dont l'idée principale est l'union ou la communion avec Dieu.

La combustion de l'hostie, partielle ou totale, devait signifier que, détruite pour le sacrifiant, son offrande montait vers Celui qui habite dans les lieux très hauts. Elle montrait quel était le but de l'offrande et quelle avait dû être l'intention de son auteur. Ce que l'autel sur lequel le don était offert signifiait déjà en quelque manière, l'élévation de l'offrande, était représenté plus parfaitement encore par le feu montant avec elle vers le domicile de Dieu. C'est ce que confirme la dénomination de cette classe de sacrifices qui se distinguent de tous les autres par la combustion totale de la victime qui s'y opère : l'holocauste : עולה : *ascensio.*

CRITIQUE DE CETTE THÉORIE

La première chose à faire est, me semble-t-il, de nous demander quels sont les points sur lesquels nous nous sentons d'accord avec nos deux auteurs, pour passer ensuite à ceux sur lesquels nous croirons devoir les contredire.

Le sacrifice est, selon moi aussi, un don offert par l'homme à Dieu, le symbole du don de son cœur et de sa vie, par lequel l'homme témoigne tour à tour du désir qu'il a de rester ou de rentrer en communion avec Dieu et du sentiment de son insuffisance. La question est seulement pour moi de savoir si le sacrifice qui est un don n'est que cela.

Le sacrifice a dû naître spontanément après la chute. Il n'avait aucune raison d'être dans l'état normal où la communion entre Dieu et l'homme était complète à chaque moment et à chaque degré ; l'idée étant tout entière et à tout instant traduite dans le fait, il n'y avait aucun motif pour l'homme de donner à cette idée satisfaite en elle-même une expression supplémentaire dans le symbole. Par conséquent le fait même de l'oblation à Dieu d'un objet extérieur en sus de la disposition du cœur implique de la part de l'homme l'aveu du déficit moral dont il est affecté, qui le sépare ou l'éloigne de Dieu, et que le sacrifice a pour but de compenser d'une manière ou de l'autre. Pour mieux exprimer ce sentiment, l'homme s'impose une privation effective (comp. la parole de David à Arauna, 2 Sam. XXIV, 24), qui symbolise la promptitude et la sincérité de regrets et de désirs, toujours inférieurs à l'idéal qu'il porte en lui, à la norme morale qui plane sans cesse sur sa tête et s'éloigne de lui à proportion même de ses efforts pour l'atteindre. Et jusque-là il est vrai de dire que le sacrifice est l'expression dramatique du fait intérieur dont la prière est l'expression verbale. Il est vrai de dire que toute prière est un sacrifice, mais un sacrifice purement intérieur et spirituel, et il n'en résulte point que le sacrifice ne soit qu'une prière ; car l'une était une condition de la vie religieuse et morale déjà dans l'état normal, tandis que, comme

nous venons de le dire, le sacrifice est un acte d'alliance propre seulement à l'état de chute.

Le sacrifice est expiatoire ou propitiatoire, ce qui signifie la même chose, c'est-à-dire qu'il a pour but de rétablir par un acte extérieur la relation entre Dieu et l'homme troublée par le péché, car tel est en effet le sens général du verbe expier : en hébreu כפר ; en grec ἱλάσκομαι. Dans la notion biblique d'expiation est donc toujours renfermée celle de propitiation. Aucune faute n'est expiée devant Dieu par la punition seule, fût-ce par la punition éternelle, puisque la punition à elle seule n'étant pas un fait moral, engendrera et perpétuera d'elle-même la faute qui réclamerait ainsi des expiations toujours nouvelles. Pour que l'expiation soit valable, il faut donc en tout cas que l'acte du sacrifice ne soit pas un pur *opus operatum*, et réponde à un sentiment réel chez le sujet.

Comme expression de la disposition de l'homme, le sacrifice était un acte symbolique ; il était en même temps acte sacramentel, en ce qu'il était une condition de la grâce et un moyen de grâce ; mais son efficacité objective n'était que provisoire et conventionnelle, comme l'expriment les termes du passage Lév. XVII, 11 : *Je vous ai donné* le sang pour l'âme. Jusqu'ici nous sommes, me semble-t-il, passablement d'accord.

La divergence entre les deux fractions des interprètes orthodoxes porte sur ce point seul, qui n'en est pas moins d'une réelle gravité : l'expiation ou la propitiation pour la faute a-t-elle lieu par le moyen de l'infliction de la peine, par la mort, ou bien seulement par l'acte de l'oblation de l'hostie, sanglante ou non, animal ou fruits de la terre? La mort de l'hostie est-elle une satisfaction donnée, toujours symboliquement, mais avec une efficacité provisoire, à la justice divine offensée, ou bien est-elle seulement la condition de l'offrande parfaite, la figure parfaite de la sanctification imparfaite de la victime? Le sacrifice comme moyen de propitiation est-il une substitution de victime conditionnant l'offrande de l'homme à Dieu, ou bien une offrande, un don seulement, dont la valeur intrinsèque suffirait pour couvrir l'offense? En d'autres termes

encore : l'acte central du sacrifice, la condition *sine qua non* de son efficacité est-elle l'immolation de la victime, ou seulement l'application du sang sur l'autel ?

Bæhr a tiré l'idée du sacrifice du mot קרבן, qui signifie *offrande apportée à l'Eternel.* Mais קרבן n'est pas le seul terme employé pour désigner ce rite ; זבח, dont le premier sens est, d'après Gesenius, *mactatio*, n'est pas d'un usage moins fréquent (comp. Lév. XIX, 6), et celui-ci implique nécessairement l'élément de l'immolation, de l'effusion du sang de la victime. Mais de quel droit effacer de la définition générale un élément représenté par une des désignations courantes du sacrifice lui-même ? L'auteur ne réussit pas en effet à rendre compte de la différence entre l'offrande sanglante et l'offrande non sanglante, מנחה, en renfermant l'une et l'autre sous la catégorie du don fait par l'homme à Dieu ; surtout il n'explique pas le fait patent que, tandis que le sacrifice sanglant se suffisait à lui-même dans l'institution théocratique, l'offrande non sanglante ne pouvait figurer que comme accompagnement de l'offrande sanglante. C'est le rapport inverse qui serait nécessité par la définition du sacrifice selon laquelle nous le réduirions à un don ou à une offrande, en faisant abstraction de l'acte de l'immolation comme d'un fait accessoire.

Surtout on ne nous explique pas dans cette conception la cessation du sacrifice dans l'alliance nouvelle, où l'insuffisance du don de soi-même, de la consécration morale de l'homme à Dieu est trop souvent constatée pour ne pas motiver la répétition du sacrifice cérémonial, si ce sacrifice eût été essentiellement le symbole du don de l'homme à Dieu et non pas un fait de substitution pénale et provisoire, en attendant l'expiation parfaite.

Bæhr oppose à ses adversaires le locus classicus Lév. XVII, 11 comme un argument péremptoire en faveur de sa théorie. Il s'agit de savoir si ce passage, bien compris, exclut l'opinion qu'il combat au profit de celle qu'il défend ; si la seule traduction du texte qu'il déclare possible étant admise, il en résulte nécessairement que l'élément essentiel du sacrifice soit l'offrande du sang, c'est-à-dire de l'âme de l'animal, et non pas

l'effusion du sang, l'immolation de l'animal. Si oui, nous nous déclarons convaincu ; si non, nous ferons remarquer que c'est sur ce texte que l'auteur fonde toute sa démonstration, que c'est à ce texte qu'il revient sans cesse pour réfuter les nouveaux arguments qui pourraient lui être opposés, et que sa théorie tout entière pourrait bien être solidaire de l'interprétation qu'il en donne.

Eh bien, nous ne voyons autre chose jusqu'ici dans Lév. XVII, 11, que le principe formulé par l'auteur de l'épître aux Hébreux IX, 22, et par la tradition juive, savoir que sans effusion de sang, *αἱματεκχυσία* (apparemment sans immolation), il ne se fait pas d'expiation et par conséquent pas de propitiation. Or le texte des Hébreux est le résumé d'une série d'exemples tirés de la loi et que l'auteur de l'épître interprète d'après ce principe commun à tous et fondamental dans l'institution théocratique.

Notre auteur croit pouvoir entendre le mot *αἱματεκχυσία* du quatrième acte du sacrifice : l'application du sang sur l'autel. Mais tout interprète dégagé de parti pris devra reconnaître que le mot *εκχυσία* ne peut désigner que l'effusion du sang de la victime au moment de l'immolation, et point le transfert de ce sang sur les objets sacrés. Ce passage établit que l'acte de l'effusion du sang ou de l'immolation était l'élément nécessaire dans tout sacrifice, même dans ceux de prospérité ou de reconnaissance ; que la mort et la mort sanglante d'une victime était la condition nécessaire pour que l'homme pût s'approcher de Dieu, et en ceci l'auteur est d'accord avec Moïse (Gen. II, 17) et avec saint Paul, selon lequel la mort est la conséquence (Rom. V, 12) et le salaire du péché. (Rom. VI, 23.)

Tout lecteur désintéressé, au vu des développements de Bæhr sur la signification du sang dans le rite lévitique, ne manquera pas non plus de retourner un à un ces arguments contre leur auteur ; car il est trop évident que dire *sang*, c'est dire *mort* et non pas *vie*, et la terminologie scripturaire eût été calculée pour donner le change aux hommes si les mots : *le sang fera propitiation pour vos âmes*, devaient signifier que c'est l'offrande faite à Dieu de l'âme de l'animal vivant qui

procure à l'homme coupable la propitiation, et non pas le sang de l'animal immolé à la place du coupable lui-même. Pourquoi s'obstiner à répéter le terme impropre : *le sang*, pour dire *l'âme*, et l'âme de l'animal vivant, si le premier de ces termes était d'une manière absolue l'équivalent de *sang* ? Pourquoi le législateur aurait-il pris la peine de faire devant nous cette dissertation du rapport entre l'âme et le sang de l'animal, si c'était seulement à l'âme qu'il en voulait ?

Le point de vue selon lequel c'est la mort de la victime qui, dans le sacrifice, est l'élément propitiatoire, est donc indiqué par le sens naturel des mots dans le texte Lév. XVII, 11, et confirmé par l'interprétation que l'auteur de l'épître aux Hébreux donne de la législation sur la matière (Hébr. IX, 22) ; j'ajoute qu'il n'est point contredit par la traduction que Bæhr lui-même substitue, sans doute avec raison, à celle de Luther, dans Lév. XVII, 11.

Soit qu'on traduise : « le sang expie pour l'âme, » ou, comme le veut notre auteur : « le sang expie par l'âme, » le principe que nous venons de formuler n'est point atteint ; il n'est pas favorisé par une de ces tournures plutôt que par l'autre, et l'auteur n'est dès lors point en droit de nous opposer celle qu'il croit la seule légitime, comme si elle nous condamnait. Si l'âme de l'animal est donnée au sacrifiant comme l'agent prêtant une efficacité expiatoire au sang répandu, c'est qu'en effet ce sang répandu n'est pas mort encore ; c'est le sang chaud et vivant de l'animal, c'est son âme non encore refroidie qui est substituée à l'âme humaine dans la mort que celle-ci avait encourue, et cette âme animale appliquée sur l'autel est apte à procurer la propitiation, car elle a, en ce qui la concerne, satisfait au droit divin qui exige que le coupable meure.

Pour sauver la législation mosaïque du reproche d'anthropopathisme, Bæhr s'efforce de prouver que l'expiation procurée par le sacrifice ne saurait avoir aucun effet sur Jéhova lui-même, et n'a par conséquent pas de relation directe à sa justice offensée ; et il lui importe fort de constater que le régime de כפר n'est jamais Jéhova, mais la faute de l'homme ou

l'homme lui-même. A la vérité nous ne comprendrions pas comment כפר, dont le sens originel est *couvrir*, pourrait se construire avec Jéhova comme régime. Il est très évident que ce qui doit être couvert dans l'acte de la propitiation c'est l'homme et son péché, et non pas la face de Jéhova qui est tournée vers lui. En résulte-t-il que, d'après l'Ecriture et l'Ancien Testament en particulier, le péché ne soit qu'une lésion organique chez son auteur, et non pas une offense portant atteinte à la majesté de Jéhova, appelant sur le coupable sa colère et qui dès lors ne saurait être détournée de lui que par une satisfaction pénale? Nous ne saurions le croire, et si anthropopathisme il y a, nous sommes forcé de le voir dans le passage Gen. VIII, 21, pour n'en pas citer d'autres. De là à prétendre que le Jéhova de l'Ancien Testament *aurait besoin*, comme les idoles païennes, de la graisse des taureaux et des boucs, et qu'il savoure avec délices, comme un manitou pourrait le faire, les parfums que l'homme fait monter vers lui, il y a fort loin, et l'auteur du psaume L, parlant au nom de Jéhova (vers. 12 et 13) a répondu sur ce point et dans le plus magnifique et le plus altier langage, à la fois aux anciennes prétentions de l'homme de rendre service à Dieu, et aux tentatives modernes de la critique. Le Dieu de l'Ecriture est offensé par le péché de l'homme, et il entend que réparation lui soit faite; mais comme il est miséricordieux autant que juste, et que la grâce n'est chez lui qu'un des aspects de la sainteté; que, tout en voulant que le péché soit puni, il veut que le pécheur soit sauvé, c'est lui-même qui a institué, dans toutes les alliances qu'il a traitées avec les hommes, les moyens d'expiation et de propitiation offerts au coupable repentant et croyant; c'est lui qui dit à l'Israélite : « Je vous donne l'âme de l'animal comme moyen de propitiation pour vos âmes ; » réservant ainsi le caractère conventionnel et provisoire de ce moyen de propitiation ; et c'est lui encore qui, dans l'accomplissement des temps, a désigné la victime parfaite, et l'a, pour ainsi dire, arrachée de son propre sein pour la suspendre à la croix.

Si l'idée générale du sacrifice que notre auteur nous pré-

sente nous paraît insuffisante, et même contradictoire avec la conception scripturaire, les actes particuliers dont ce rite se compose nous paraissent destitués de relation organique et de cette logique intérieure nécessaire à tout système, même dans le sein d'une révélation qui se déclare surnaturelle.

L'imposition des mains faite par le sacrifiant sur la tête de la victime est réduite à une présentation ou consécration de l'hostie avant l'immolation, qui serait elle-même la consécration portée à son point culminant. Quoi de plus forcé que l'interprétation donnée à ce geste, et qui nous paraît directement contredite par plusieurs textes de la loi sur lesquels Bæhr ne craint pas de s'appuyer ; ainsi Lév. XVI, 21 ; comp. Nomb. VIII, 16 ; XXVII, 20-23.

Dans la symbolique instinctive de l'humanité, l'imposition des mains a toujours signifié la transmission d'une qualité quelconque du sujet à l'objet, que cet objet transmis soit une charge ou une coulpe, et il ne peut être question que d'une transmission de coulpe entre l'homme et l'animal.

Si le sang de l'hostie ne représente que le *don* à la suprême puissance, on ne conçoit pas en quoi la présentation de ce sang, impur lui-même, aurait qualité pour couvrir devant Dieu l'âme impure de l'homme. On se demande en même temps pourquoi la présentation de l'hostie vivante, qui porte en elle le sang, ne serait pas préférable à la présentation du sang séparé de l'animal; pourquoi le moins, savoir le sang, aurait plus d'efficacité que le plus, savoir l'animal lui-même, offert vivant et intact dans toutes ses parties ; et ceci nous ramène à la question générale posée tout à l'heure : Comment se fait-il que le législateur réclame constamment le sang de la victime pour avoir l'âme de l'animal, au lieu de parler de l'animal lui-même ?

Toutes ces difficultés disparaissent dans la théorie que Bæhr et Oehler combattent. Car ici l'animal ayant payé par la mort son tribut à la nature, l'âme de l'animal, encore unie à ce sang qui vient d'être répandu, est par là même apte à couvrir, provisoirement du moins, l'âme de l'homme chargé de sa coulpe et, par conséquent, débiteur de la justice et passible de la con-

damnation divine. Saint Paul a dit : « Celui qui est mort est quitte du péché » (Rom. VI, 7) ; et ce canon est applicable, dans le système cérémonial, à l'animal qui vient d'être immolé. L'âme de l'animal immolé a un avantage qu'elle confère à l'âme de l'homme encore affectée de la coulpe, c'est d'avoir subi l'expiation, et dégagée désormais de toute solidarité avec la nature maudite, elle couvre devant la justice divine, de son innocence reconquise à travers la mort, l'âme humaine qui est restée sous le coup de cette même malédiction.

Selon nous, et nous croyons rendre en ceci le sens naturel de tous ces actes symboliques, la *présentation* de l'animal par l'Israélite est l'expression de la spontanéité du sacrifiant.

L'*imposition des mains* est la transmission de la coulpe de l'officiant sur la tête de l'hostie.

L'*immolation* ou l'*effusion du sang* opérée par la main du vrai coupable représente et réalise provisoirement et symboliquement tout à la fois la substitution de la victime innocente à l'homme coupable, et l'infliction de la peine décernée sur tout pécheur. (Gen. II, 17.)

Il est à remarquer que le principe général qui légitime cette substitution est celui de la solidarité qui unit les unes aux autres toutes les parties de l'organisme de l'hostie, le corps de l'homme à son âme, et tous les règnes de la nature, le règne animal entre autres, à l'homme. Cette loi universelle de solidarité a dû recevoir des applications partielles et provisoires dans les sacrifices de l'alliance préparatoire, avant qu'ait pu avoir lieu la substitution de l'Homme-Dieu à l'humanité coupable, qui a été l'accomplissement unique, universel et définitif de tous les rites et de tous les types de la période préparatoire.

L'aspersion du sang faite sur les différents autels du sanctuaire est, selon nous, la contre-partie de l'imposition des mains ; c'est l'imputation de la justice procurée par l'effusion du sang de la victime au peuple théocratique représenté par les autels. L'autel comme la montagne symbolise l'aspiration vers Dieu. Dans l'alliance de grâce, l'autel représente la partie

humaine et réceptive ; c'est l'autel qui porte les dons de l'homme et reçoit le feu du ciel.

Une analogie instructive avec le cas qui nous occupe est l'aspersion du sang de l'agneau sur les linteaux des portes des maisons des Israélites dans la nuit de Pâques.

La combustion totale ou partielle des restes de l'hostie signifie la consécration à Dieu du pécheur maintenant justifié.

L'idée pénale est donc, selon nous, le fonds commun des quatre classes de sacrifices lévitiques, mais elle s'y trouve, dirions-nous, à doses inégales, et associée dans chacune à d'autres éléments dans des proportions diverses. Sur ce fonds commun se détache dans chaque catégorie un élément prédominant, qui ne détruit point l'élément juridique, mais s'y ajoute.

C'est dans les sacrifices dits *pour le péché* (Lév. IV) et dans les sacrifices dits *de culpabilité* (Lév. V), *Ascham*, que l'idée de la satisfaction pénale prédomine, à peine combinée ici avec d'autres éléments. Cependant l'élément sacramentel fait déjà son apparition dans le sacrifice pour le péché, en ce que les restes non consumés de la victime sont mangés par le prêtre, agissant en ceci comme représentant du peuple.

La distinction des *sacrifices pour le péché* et des sacrifices que nous appelons *de culpabilité*, est très difficile à faire, et encore aujourd'hui fort discutée. L'opinion la plus probable est que, dans le premier de ces rites, le péché est considéré essentiellement comme une provocation de la justice divine, nécessitant une satisfaction pénale, et que, dans le second, il s'ajoute à cette première conception du péché l'idée d'un tort ou d'une perte causée aux intérêts de Dieu sur la terre et réclamant des *dommages et intérêts*. (Comp. Lév. V.) Nous ferions *mutatis mutandis* entre ces deux catégories de réparations une distinction semblable à celle entre les revendications du ministère public d'une part et de la partie civile de l'autre.

Le sacrifice pour le péché se traduira en langage chrétien dans la substitution de Christ au pécheur.

Dans l'holocauste (Lév. I), l'élément prédominant est celui

de la consécration à l'Eternel ; l'idée de l'holocauste se traduira dans la nouvelle alliance en celle de la destruction totale du péché et de la consécration complète à Dieu du chrétien justifié. (Rom. XII, 1 et 2.)

Dans les sacrifices de reconnaissance (Lév. III), à leur tour, prédomine l'idée dont Bæhr et Oehler prétendent faire l'élément exclusif du sacrifice : celui de l'offrande ou du don ; mais, ici même, cet élément ne rend point inutile le premier, l'élément pénal, puisque, comme Bæhr lui-même le remarque, il n'y avait point d'acte de sacrifice qui ne fût accompagné de l'effusion du sang.

De plus, les sacrifices de reconnaissance contiennent une partie dépassant l'idée du sacrifice lui-même, et que nous appelons l'élément sacramentel. Cet élément, qui s'est annoncé dans le sacrifice pour le péché dans l'acte de la manducation par le prêtre des restes de la victime, se déploie ici librement et s'étale, pour ainsi dire, en ce que cette manducation a lieu pour la première fois par la famille israélite, associée au sacerdoce. L'idée de la fête et de la jouissance s'ajoute ici à celle du sacrifice pour la transformer. C'est déjà la grâce divine répondant à l'offrande humaine. C'est Jéhova restituant à l'Israélite la victime qu'il lui avait apportée, et y ajoutant les bienfaits de sa communion.

Cet élément particulier et dépassant le sacrifice trouvera son accomplissement dans la sainte cène, qui symbolise la grâce divine répondant au grand sacrifice accompli pour l'humanité en la personne de la victime du Calvaire.

On peut dire que la première Pâque réunissait en elle tous les éléments que nous venons de voir décomposés dans les principales catégories de sacrifice, et qu'elle fut par conséquent le sacrifice typique dans l'économie préparatoire.

Nous ne nous sommes pas encore occupé des conséquences que doit avoir la théorie de Bæhr et Oehler dans la dogmatique chrétienne, bien que ce soient ces conséquences mêmes qui prêtent à la discussion de cette matière son principal intérêt. En réalité, ce sont deux conceptions de la rédemption qui sont ici en présence, et qui ont engagé, pour ainsi dire,

un duel masqué : la conception dite juridique de l'expiation et la théorie de l'expiation dite morale. Christ a-t-il expié nos péchés par sa mort sanglante ou par la sainteté de sa vie, par la perfection de cette sainteté, dont sa mort volontaire ne serait que le dernier terme, le point culminant ? là est la vraie et grave question.

Il y avait avantage toutefois à traiter notre sujet en nous renfermant dans les données de l'institution mosaïque, sans nous soucier ou paraître nous soucier des conséquences possibles et plus lointaines de l'un ou de l'autre point de vue. Qu'il me soit permis toutefois, à l'appui de la conception dite juridique de l'expiation, selon laquelle c'est par la voie d'une substitution pénale et non pas par l'imputation de son obéissance active que Christ nous a procuré la justification devant Dieu, de citer Rom. V, 11, comme la réfutation la plus péremptoire selon nous de la théorie dogmatique que nous venons de combattre ; et nous terminons en posant à la théologie du Nouveau Testament et aux partisans de la théorie de l'expiation morale la même question que nous avons adressée tout à l'heure à Bæhr et à Oehler : Comment se fait-il que les auteurs du Nouveau Testament nous disent sans cesse passion, mort, sang, croix, là où c'est vie, activité, consécration, obéissance active, perfectionnement moral qu'il faut entendre ? Nous rendons compte de tous les passages où est mentionnée l'obéissance active de Christ, car cette obéissance a été la condition nécessaire de la validité de son sacrifice expiatoire, et il fallait que la victime substituée à tous les pécheurs fût sainte et pure en elle-même ; mais nos adversaires savent-ils rendre compte de tous les textes que nous leur opposons autrement qu'en les sollicitant doucement à se montrer plus complaisants ? Il est évident que nous ne nous adressons ici qu'à ceux qui admettent encore la dogmatique de saint Paul, et nous leur disons : Veillez à ce que votre propre dogmatique soit la servante d'une exégèse libre et impartiale.

GRETILLAT

LA CRITIQUE BIBLIQUE MODERNE

APPRÉCIÉE

PAR UN PASTEUR CONGRÉGATIONALISTE ANGLAIS [1]

Nature du débat.

En attirant votre attention sur les mesures prises par l'Assemblée générale de l'Eglise libre d'Ecosse dans l'affaire du professeur Robertson Smith, mon but est de vous présenter quelques remarques générales sur le sujet en discussion, sujet d'un si haut intérêt pour toutes les Eglises, plutôt que d'apprécier le cas spécial en lui-même et la solution qu'on lui a donnée ; néanmoins, avant de conclure, je devrai dire mon sentiment sur ce dernier point.

Le nœud de la controverse est la question suivante : Jusqu'à quel point les Eglises évangéliques doivent-elles favoriser la liberté des opinions relativement au caractère et à l'autorité de certains livres de l'Ancien Testament, et jusqu'à quel point doivent-elles la restreindre ? Le professeur Robertson Smith est, de l'aveu de tous, un des représentants les plus éminents de l'école critique. Ses études l'ont conduit à certaines conclusions sur certains livres de l'Ancien Testament ; et ces conclusions semblent, à première vue, ébranler

[1] *Discours prononcé dans l'Eglise indépendante de Brixton*, le dimanche soir, 12 juin 1881, par le révérend J. Baldwin Brown, B. A. — Depuis de longues années le révérend Baldwin Brown est le champion de la largeur dogmatique au sein des Eglises indépendantes (ou congrégationalistes) d'Angleterre.

l'autorité de cette portion des Ecritures. De là naturellement de grandes alarmes chez les personnes qui sont restées étrangères à ces questions, et qui ne peuvent apprécier les raisons en vertu desquelles des savants très capables arrivent à des conclusions grosses, croit-on, de tant de périls. Un corps comme l'Eglise libre, qui possède une confession de foi très arrêtée, qui tient à sa manière de voir sur l'Ancien Testament comme sur le Nouveau, et qui n'éprouve que de la répugnance pour la critique nouvelle, une Eglise semblable, dis-je, peut-elle permettre à ces idées nouvelles, non seulement d'envahir ses chaires, mais même de s'emparer de ses facultés de théologie? Un professeur de théologie qui les adopte est-il par là même frappé d'incapacité dans ses fonctions auprès des jeunes gens de cette Eglise qu'il doit former au ministère? Telle est la question qui a troublé l'assemblée de l'Eglise libre et qui, selon toute probabilité, fixera longtemps l'attention de toutes les Eglises évangéliques.

Nous autres Indépendants n'avons pas de corps législatif et judiciaire auquel rapporter de semblables questions. Nos facultés de théologie sont des institutions volontaires soutenues par des souscriptions et des collectes. Et le conseil de chaque faculté est responsable envers ses constituants lesquels demeurent l'autorité suprême. Cependant les autorités de nos facultés sont intimement en rapport avec le courant de pensées et de sentiments de la communauté chrétienne qu'elles s'efforcent de servir; et c'est l'opinion publique qui remplit parmi nous la tâche dévolue aux assemblées législatives dans les Eglises plus fortement constituées; avec cette différence seulement que notre mode de faire vaut infiniment mieux. La marche suivie par l'Assemblée générale de l'Eglise libre dans une situation semblable jettera donc certainement un jour considérable sur la marche que nous aurions à suivre nous-mêmes en face de la même question : Comment l'opinion publique des Eglises indépendantes doit-elle apprécier des innovations critiques à l'endroit des traditions des pères, et comment doit-elle en traiter les auteurs? En réalité cette question intéresse toutes les Eglises évangéliques qui prennent

les Ecritures pour drapeau. Félicitons-nous cependant de n'avoir pas à nous prononcer d'autorité là-dessus.

Réaction contre l'idolâtrie de la Bible.

Le temps où nous vivons voit manifestement l'idolâtrie de la Bible toucher à sa fin. Rien n'a été aussi préjudiciable à l'influence et à la considération due au saint volume que l'idolâtrie, — j'emploie ce terme à dessein, — dont les Eglises protestantes en ont fait l'objet, depuis que la Réformation a renversé l'idole du moyen âge, c'est-à-dire l'Eglise. Nous accordons qu'il est fort difficile et même tout à fait impossible de mesurer l'abîme creusé dans le système spirituel de la chrétienté d'Occident par le renversement de l'autorité de l'Eglise.

Durant tout le moyen âge on avait eu un guide toujours présent, une autorité visible dans les choses spirituelles. Sans doute le despotisme ecclésiastique affolait souvent les fidèles, et il ne fut bientôt absolument plus possible de s'y soumettre. Malgré cela, on croyait fermement posséder une autorité infaillible et avoir en un homme qui pouvait faire entendre sa voix et sentir le poids de sa main l'organe du Saint-Esprit lui-même, de l'Esprit de vérité présent au milieu du monde. Les chrétiens « n'étaient pas seuls, » ils croyaient que le Christ ressuscité et glorifié « venait à eux » dans l'Eglise qui avait la prétention d'exprimer la pensée de Christ et de répondre au cri le plus profond du cœur de l'homme : « Seigneur, que veux-tu que je fasse ? » — Hélas ! tout se réduisait à cette prétention. Mais les fidèles demeuraient partiellement satisfaits de posséder un guide qui fût accessible, bien que leur éternel tourment fût de constater un profond abîme entre l'Eglise et le Seigneur.

Lorsque les nations teutoniques de l'Europe eurent renversé l'autorité de l'Eglise, leur perplexité fut grande quand il s'agit d'y substituer autre chose. On avait bien la Parole écrite ; mais elle ne semblait guère suffisante pour prendre la place du guide vivant. Alors parut le prédicateur, l'interprète qualifié de la Parole ; et pour la grande masse du peuple

chrétien qui prit à cœur les graves problèmes de la vie, la Bible expliquée par le prédicateur, c'est-à-dire le prédicateur appuyé sur la Bible, devint l'organe du conseil divin révélé aux hommes. Les réformateurs, très sagement, ne se préoccupèrent guère de théories sur l'inspiration. Thèse générale : ils ne s'attachèrent nullement à formuler une doctrine sur les Ecritures. Leur affaire était plutôt d'adapter leur propre sens aux Ecritures (putting their own meaning on the Scriptures) et d'en condenser les doctrines en confessions de foi et en manuels d'enseignement pour les fidèles. Pour ce qui les concerne, ils trouvaient pleinement dans l'Ecriture lumière et puissance ; et ils avaient en elle une si entière confiance qu'ils n'hésitaient pas à parler pour elle. Les théories sur l'inspiration, plénière ou autre, appartiennent principalement à une époque postérieure et moins énergique. J'imagine que l'attitude de Luther vis-à-vis de la Bible ressemblait assez à celle de Georges Fox, qui connaissait la Bible à fond, et l'estimait hors prix, mais croyait que l'Esprit inspirateur de la Bible travaillait aussi dans son cœur, et lui donnait une intelligence personnelle (original) de la vérité spirituelle.

Peu à peu cette attitude honnête, cordiale, loyale à l'égard de la Bible, en tant que source abondante de la lumière divine pour l'âme éclairée, dégénéra en idolâtrie. L'homme cherche toujours quelque guide qui lui épargne de douloureux efforts spirituels. Et ainsi les hommes en vinrent à prendre pour guides les mots mêmes de la Bible que l'œil peut voir et que l'oreille peut ouïr, en lieu et place de la parole qui réclame une intuition spirituelle pour être saisie. A la loi et au témoignage ! s'écriait-on ; et toutes les fois qu'on pouvait découvrir une phrase de l'Ecriture pour corroborer une manière de voir, on était sûr d'avoir raison. Or rien n'est plus facile, et permettez-moi d'ajouter plus commun, que d'appliquer un passage de la Bible dans un sens qui en contredit l'esprit. Choisis habilement, les mots peuvent servir à plaisir à dépouiller la Parole de son sens. Les hommes y empruntèrent largement les traits qu'ils destinaient à leurs adversaires théologiques et politiques, et ils en firent leur arsenal dans leurs querelles d'E-

glises. D'autres rêvèrent le noble rêve d'édifier une société parfaite sur la base de l'Ecriture et par le moyen de ses préceptes.

La plus belle époque de notre histoire et de l'histoire d'Ecosse, le temps des Puritains, ne fut qu'un long effort de construire toutes les institutions humaines et de façonner la société d'après les règles de l'Ecriture, c'est-à-dire d'après l'interprétation humaine des textes dans lesquels on croyait trouver tout le conseil de Dieu sur la matière. Tentative sublime! Nobles vies que celles de ses promoteurs ; il n'y a rien de plus grand peut-être dans toute l'histoire ! Mais c'était faire de la Parole divine une idole.

Tout le conseil de Dieu ne peut pas tenir dans un texte ou dans un recueil de textes. L'homme spirituel seul, lisant les Ecritures avec un sens spirituel — tout homme possède ce sens-là, s'il veut s'en servir — et comparant les choses spirituelles avec les choses spirituelles, comme lui seul est capable de le faire, l'homme spirituel seul, dis-je, peut arriver à la pensée de Dieu concernant la signification des choses et la conduite de la vie. Mais cela exige un grand effort, et l'on préfère s'en épargner la peine. Voilà pourquoi on se rabat sur un texte comme sur un organe choisi de Dieu pour servir de guide sur la route. Ces personnes-là n'ont pas la moindre conscience d'être des adorateurs idolâtres de la Bible ; tel Aaron qui érigeait une idole en proclamant une fête à l'Eternel. Elles croient chercher les secours du Saint-Esprit et désirer connaître la pensée de Dieu ; mais on peut voir que c'est un texte ou des textes, des mots et non pas l'Esprit s'exprimant par les mots, qui sont pratiquement pour elles l'autorité divine de leurs âmes. Et ainsi surgirent les théories sur l'inspiration ; car il fallut bien justifier cette idolâtrie qui n'est, sous une forme chrétienne, que ce culte idolâtre de la lettre si sévèrement condamné par le Christ chez les pharisiens. On éleva en faveur de la Bible des prétentions que, bien loin de formuler pour elle-même, elle répudie avec soin. On affirma l'inspiration plénière de chaque mot et de chaque lettre. Et ainsi la pression mentale et morale exercée sur les esprits

pour les faire obéir devint si grande qu'ils commencèrent à se révolter contre elle et enfin à la haïr ; tandis que, s'ils avaient été laissés libres de découvrir eux-mêmes sa vérité et son pouvoir, ils auraient reconnu joyeusement l'Ecriture pour la lumière envoyée du ciel sur notre sentier et pour la lampe destinée à guider notre race. Ce que la Bible réclame maintenant c'est d'être laissée libre de se faire à elle-même son propre chemin par sa vérité et sa puissance spirituelles. Elle en possède une surabondance ; et il n'y a pas lieu de craindre qu'on puisse en ignorer, à moins d'être poussé à une folle rébellion contre la Bible, l'Evangile et tout ce qui est spirituel, par l'arrogance insensée de ceux qui les défendent et par les menaces qui accompagnent dans leur bouche l'ordre de croire.

La vraie sphère de la critique.

Le système théologique qui a régné durant la période évangélique (orthodoxe) est en train de se dissoudre tout entier et de subir, non une destruction, mais une transformation. A toutes les époques semblables, où l'on brise d'anciennes idoles, le cœur des hommes vient à défaillir. Souvenons-nous plutôt que rien ne périt dans ces crises que ce qui est périssable, les trames que l'homme avait tissées, les temples qu'il avait bâtis à la divinité. L'Evangile impérissable demeure et éclaire les pas de l'homme échappé du naufrage.

Nous vivons maintenant à une époque de réaction contre les prétentions qu'on a élevées en faveur de la Bible, et qui la défigurent. Elle est la lumière divine qui doit guider l'âme humaine, et les hommes se sont révoltés contre la tentative d'en faire un despote ; de sorte que pour un temps, — pour un temps seulement, la Bible étant toujours là pour plaider sa propre cause, — son influence subira une éclipse. Les pires amis de la Bible, je dirais presque ses pires ennemis, sont ceux qui repoussent ou qui semblent craindre les recherches pénétrantes de la critique ; ceux qui mettent la Bible à part dans l'arche sainte et dans le lieu très saint du temple ; ceux qui insistent sur la nécessité de lui rendre des honneurs divins

comme sur la condition à laquelle seule elle sera en bénédiction.

J'ai une foi si profonde dans la divine vérité, dans le pouvoir de la Bible et dans sa remarquable unité, — unité qui court de la première page à la dernière et qui se résume dans l'harmonie de l'amour manifesté sur le Calvaire avec le caractère parfait et sublime de notre Seigneur, — que je n'éprouverais pas la crainte la plus légère à savoir la Bible abandonnée de ses apologètes, et que je serais assuré de lui voir frayer son chemin comme autrefois, jusqu'à la place d'honneur parmi les inestimables trésors de l'humanité. Mais à en juger par la tendance et l'élan de la pensée théologique de nos jours, — je ne parle pas des théologiens les plus avancés, personne n'a autant à apprendre que l'école avancée, — il me paraît de toute nécessité que les amis de la Bible se préparent à permettre, non pas chichement, mais volontiers et libéralement, une grande liberté de discussion sur les points controversés dans l'Ancien Testament. Ainsi sur les questions d'auteur, de date, le caractère littéraire de notables portions du livre, la nature et la mesure de leur inspiration. De même la question de savoir jusqu'à quel point les hommes éminents des différentes périodes de l'histoire juive, les organes inspirés de Dieu pour le gouvernement du peuple, comprirent toujours et interprétèrent sans erreur les mouvements, les impulsions de l'Esprit divin. Il faut qu'ainsi nous soyons contraints de reconnaître, dans tout ce que ces hommes prétendaient faire sous la direction de Dieu, une réelle expression de sa pensée et de sa volonté.

La Parole de Dieu dans l'Ancien Testament.

Ce que j'ai dit en dernier lieu me paraît de la dernière importance, et je suis persuadé que c'est dans ce sens qu'on trouvera la solution de quelques-uns des problèmes les plus angoissants de l'interprétation biblique. Nous lisons que Dieu adressa la parole à tel et tel, et ce qu'Il dit à tel et tel. Mais comment Dieu a parlé et comment le prophète, le voyant ou le roi vinrent à discerner ce qui leur était dit, nous ne le savons

nullement et ne pouvons pas le savoir. Les modes suivis furent très divers sans doute, et dans certains cas il fut laissé plus de marge que dans d'autres aux modifications provenant des caractères et des situations. Mais nous n'avons aucun moyen de nous rendre compte du poids qu'il faut donner à cette expression : « ainsi a dit l'Eternel. »

Un passage du Nouveau Testament me semble jeter beaucoup de lumière sur cette question. Quand Paul tourna son visage vers Jérusalem dans son dernier mémorable voyage, il est dit (Act. XXI, 4) « ayant trouvé les disciples, nous demeurâmes là sept jours, et ces disciples dirent à Paul par l'Esprit de ne pas monter à Jérusalem. » Et Paul désobéit très délibérément à cette manifestation de l'Esprit; il monta à Jérusalem. Sans aucun doute ces gens croyaient avoir un message de l'Esprit à délivrer, et ceux qui les entendaient n'avaient pas d'autre pensée; Luc rapporte la chose dans le même sens; et cependant ils étaient en partie dans l'erreur. J'imagine qu'ils avaient très fortement l'impression que Paul courait un danger mortel; et ils transformaient cette impression en un conseil de ne pas s'exposer. Mais Paul comprit mieux la pensée de l'Esprit; il courut à la prison et à la mort le front tout illuminé du sourire de son Maître, comme d'un rayon de soleil. Eh bien ! voilà un exemple d'une interprétation de la pensée de l'Esprit qui était fausse, alors même que les prophètes et les disciples croyaient en toute sincérité avoir reçu une inspiration. Et n'y a-t-il pas là l'indication d'autres cas possibles d'inintelligence, qui pourraient expliquer quelques-uns des passages les plus difficiles de l'Ancien Testament?

On objectera naturellement l'effrayante incertitude que cette méthode pourrait introduire dans l'interprétation du document inspiré. Je réponds que nous avons ici, documenté, un exemple irréfutable d'incertitude, comme s'il devait servir de clef à d'autres qui ne sont pas aussi clairs. Et j'ajoute qu'il ne rentre pas dans le plan de Dieu à l'égard des Ecritures de nous délivrer de cette mesure d'incertitude qui stimule et maintient en pleine activité nos plus hautes facultés dans la recherche de la volonté de Dieu. La Bible n'est pas un manuel de conduite comme nous

aimerions sans cesse nous la représenter dans notre folie. C'est une lumière, grâce à laquelle nous pouvons voir notre chemin si nous sommes vigilants. Il y a du reste dans l'Ecriture beaucoup de points, souvenez-vous-en, qui sont certains et hors de doute; beaucoup de paroles dans lesquelles nous entendons, pour notre part, la voix de Dieu.

Je ne dis pas seulement : la Parole de Dieu est dans l'Ancien Testament. Je puis aller plus loin et dire : l'Ancien Testament est la Parole de Dieu. Je crois en son unité, et je crois que dans son entier, comme histoire d'une éducation spirituelle, c'est la Parole de Dieu donnée à l'homme. Mais la parole n'est pas dans un verset quelconque qu'il vous plaira de choisir. Elle doit en être tirée par le travail le plus sérieux et le plus intelligent de nos plus hautes facultés, par un contact de l'entendement et de la Bible. Il faut entrer par son moyen en communion avec l'Esprit qui cherche à nous conduire dans toute la vérité par la parole de la Bible, par la discipline et la culture de la vie et par son influence directe et personnelle. Je le répète, il y a des passages où la lumière resplendit avec un éclat admirable et dans lesquels la révélation de Dieu est aussi lisible et visible que le soleil à son midi. Il y a d'autres portions où la lumière est moins claire, plus mélangée des miasmes de la terre qui la faussent et la troublent, et alors il faut un sens spirituel exercé pour comprendre la révélation et la place qu'elle occupe relativement à l'ensemble.

C'est à propos de ces passages plus douteux, je ne veux pas dire plus obscurs, que surgissent des controverses; et il me semble que tous les amis de la Parole de Dieu qui est dans la Bible feront bien d'accueillir une critique même inquiétante, comme le résultat des efforts faits par des hommes de science pour jeter un peu de lumière sur des passages obscurs de la vérité. Les fidèles que ces efforts pourraient alarmer au sujet de l'autorité de la Parole de Dieu ne doivent jamais oublier que cette Parole possède dans la vérité qui est en elle une autorité tout simplement indestructible. Rien comme la vérité n'est aussi certain de vaincre dans la lice. Nous faisons tort à la Bible quand nous ne nous fions pas pleinement à cette évidence, et

quand nous n'accueillons pas la discussion honnête et respectueuse qui cherche à rendre plus sensible encore la vérité. Ces critiques cherchent la vérité de tout leur cœur. Laissez-les faire et ils la trouveront. Et j'ose même penser qu'ils la trouveront plus près des anciens sentiers qu'ils ne se l'imaginent.

La présomption des critiques.

Je suis d'autant plus libre pour m'exprimer sur ce sujet que, à mon sens, l'école critique avancée a dépassé le but et sera obligée de revenir en partie sur ses pas. La critique, qui s'émancipe de la crainte, est toujours au début menaçante et subversive. Elle trouve cent bonnes raisons contre les anciens dogmes, aiguillonnée qu'elle est, sans en avoir conscience, par l'absurdité des raisons pour lesquelles ces dogmes sont opiniâtrément maintenus par la multitude. Mais au bout d'un certain temps, si vous suivez son histoire, vous la voyez disposée à se rasseoir et contrainte par son amour de la vérité de confesser que l'ancienne manière de voir a pour elle une base de fait (has a basis of faict in it) qui ne peut être facilement renversée.

Les savants critiques ont une dose de confiance étonnante. Il n'y a pas de piège plus subtil pour des intelligences d'élite que de construire des théories sur la manière dont les choses doivent s'être passées, théories qui deviennent des bases pour affirmer que les choses se sont bien passées ainsi. Et il n'y a pas de rôle que l'histoire des faits réels affectionne autant que celui de confondre cette sagesse des sages.

Prenons un exemple dans la littérature profane. Quand j'étais étudiant, alors que la « haute critique » rampait encore dans les sphères laïques et n'avait pas attenté à l'arche sainte, la critique allemande passait pour avoir mis à néant l'unité des poèmes d'Homère; le monde cultivé avait adopté cet axiome, et dans les cercles avancés on se raillait de quiconque maintenait encore l'opinion ancienne. Mais le temps et la vérité font des miracles. On se moquerait peut-être aujourd'hui de celui qui mettrait cette unité en doute.

Venons-en à notre propre littérature. Il y a peu d'années, on

affirmait que la *Vie d'Alfred* par Asser était une œuvre postérieure, et cela avec autant d'assurance que lorsqu'il s'agit aujourd'hui de la seconde partie d'Esaïe. Aujourd'hui M. Freeman et les meilleurs historiens déclarent que pour l'ensemble c'est un précieux monument d'histoire contemporaine. On peut en dire autant de *Beowulf*. Ce poème, le plus ancien de notre race, contient dans sa forme actuelle quelques allusions chrétiennes. En conséquence la haute critique avait décidé qu'il appartenait à la période chrétienne et anglaise de notre histoire, bien qu'il respirât indubitablement l'atmosphère des landes marécageuses de la basse Germanie. Eh bien ! une étude plus attentive a ramené les savants à la vieille opinion que la substance du poème appartient à la période païenne de notre histoire sur le continent, et que le poème a été simplement revêtu d'une couleur chrétienne en vertu de pieux motifs.

Les interpolations de l'Ecriture.

Ce que je viens de dire me paraît fournir une indication précieuse de ce qui peut être arrivé au texte sacré. On parle beaucoup et à juste titre des soins jaloux que mettaient les scribes de la restauration à conserver la moindre lettre de la loi. Mais avec les témoignages évidents de la Bible que nous possédons — prenez 2 Chroniques XXIX et XXX comme spécimens — ce serait folie pure que de supposer que le texte sacré fût entouré d'un soin pareil avant la restauration. La version des Septante comparée avec l'hébreu montre qu'il y avait de grandes divergences entre les manuscrits; et nous devons admettre la possibilité d'interpolations considérables, comme par exemple celle du nom de Cyrus dans la seconde partie d'Esaïe, interpolations exécutées sans la plus légère intention de faire ce que nous appellerions une fraude dans un document moderne ; au contraire dans l'intention la plus pieuse de rendre le passage plus utile, plus applicable aux besoins et aux exigences du temps.

Ainsi en usons-nous lorsque nous autres chrétiens nous nous croyons libres de changer, d'interpoler, de modifier, en un mot de massacrer les plus beaux de nos cantiques. L'idée

moderne de la propriété littéraire n'existait guère qu'à l'état crépusculaire dans les anciens temps, et elle ne concernait en aucune manière les livres d'édification ou d'intérêt public. Les écrivains du moyen âge allongeaient ou modifiaient les ouvrages d'édification sans le moindre soupçon de faire tort à qui que ce fût. Dans *Orosius and Bœthius* du roi Alfred il y a des additions très importantes dont le roi lui-même est l'auteur; et souvent il est difficile de savoir où c'est le roi qui parle et où c'est l'auteur. Et tout cela se faisait avec une simplicité parfaite, de la meilleure foi du monde, pour l'instruction du peuple ; exactement, je le répète, comme nous nous attribuons la liberté de torturer en tous sens des hymnes vénérables et splendides, pour l'édification des fidèles. On continue à mettre en tête le nom de l'auteur, sans la moindre idée de faire aucun mal. Ainsi sans nul doute l'Ancien Testament a été retouché ici et là par de pieux scribes qui avaient en vue quelque sujet d'instruction et d'exhortation. Et nous n'avons aucun moyen de vérifier le procédé. Qu'il y eût de graves différences entre les manuscrits, cela est évident; mais nos manuscrits étant si récents, nous n'avons pas d'espoir que le texte original puisse être retrouvé.

En vérité, le Dieu qui a donné l'Ecriture semble avoir pris spécialement à cœur de nous empêcher d'en adorer la lettre. La même Providence qui a conservé les livres à travers des siècles de luttes orageuses et de ténèbres aurait pu aussi bien en garder chaque lettre et en transmettre jusqu'à nos jours le moindre trait. Que Dieu n'ait pas agi ainsi est un fait de grande importance. Même pour les discours du Seigneur nous possédons plusieurs documents dont les mots s'accordent rarement entre eux. Et le but de cette méthode est de nous rappeler constamment que la révélation ne consiste pas purement dans des phrases telles que l'entendement peut interpréter, mais dans la pensée qu'elles expriment. Nous sommes constamment avertis de ne pas attacher trop d'importance à la pure forme d'un mot ou d'un passage, même dans une bouche divine, et nous sommes poussés à entrer en contact avec l'être qui nous parle, de sorte que sa pensée passe en nous et enrichisse la nôtre. C'est là tout autre chose que de pouvoir retenir et répéter ses mots.

L'antiquité du Pentateuque.

Permettez-moi en terminant de faire une application de ces principes au sujet qui est en discussion. L'école critique avancée ne m'a jamais fait voir d'argument qui m'ait tenté d'admettre que la substance du Deutéronome fût le produit d'une période postérieure de l'histoire juive. Je maintiens que le livre doit avoir été écrit par un homme auquel les circonstances du désert étaient familières et pour un peuple tout récemment échappé du pèlerinage dans le désert et de la vie d'Egypte. L'atmosphère qu'on respire dans le livre tout entier, — et comment cela pourrait-il provenir d'imitation ou d'invention? — est celle du désert et de l'Egypte. Les images auraient eu une tout autre couleur si le livre avait été écrit après que les Juifs eurent été mis en contact avec le grand despotisme oriental. Alors les Juifs avaient entièrement perdu de vue l'Egypte et le désert. Et la littérature reconnue pour dater de cette époque porte au plus haut degré les traces de l'influence que la civilisation orientale avait exercée sur leur imagination, influence dont un contemporain n'aurait jamais pu s'affranchir. Je crois fermement que l'école critique avancée reviendra à l'opinion que les livres du Pentateuque furent en substance une œuvre contemporaine du pèlerinage dans le désert, sous la réserve des interpolations qui peuvent s'y être ajoutées et que les savants respectueux auront pour tâche de noter. En voulez-vous une preuve? Voyez le désaccord qui existe entre les critiques les plus éminents. Ils attribuent avec une égale autorité tel passage d'un ancien document les uns à celui-ci et les autres à celui-là ; et bien qu'ils protestent que les indices sont indiscutables, ils se réfutent eux-mêmes par leur désaccord.

L'Eglise libre et l'affaire Smith.

En vérité la position de l'Eglise libre est difficile vis-à-vis d'un professeur également distingué par le savoir, la piété, les talents pédagogiques, et dont les vues inclinent vers ce qui me semble être, je l'avoue, la critique ultralibérale sur les sujets

de l'Ancien Testament. L'Eglise pourrait ne pas se sentir disposée à imposer le silence à un prédicateur, bien qu'il s'exprimât dans un sens que repousse la grande majorité de ses frères; et d'un autre côté, elle pourrait répugner à donner à ces vues une sanction de fait en continuant à confier ses étudiants à l'homme qui les professe. Quelque chose comme ce dernier sentiment semble avoir prévalu dans l'Assemblée. Si le professeur Robertson Smith était le candidat d'une chaire vacante, ses vues pourraient être une raison excellente de lui préférer quelque autre, étant donné l'état actuel de l'opinion théologique en Ecosse. En réalité le professeur semble avoir été de cet avis lui-même, lorsqu'il a expliqué que son ouvrage avait échappé à son contrôle et que, s'il avait pu le retirer, il aurait estimé prudent de ne pas le publier.

Mais le professeur Robertson Smith étant leur professeur, et un homme de grande réputation comme savant et comme maître, les membres de l'Assemblée furent placés, comme je l'ai dit, dans une extrême difficulté, et *more ecclesiastico*, ils semblent s'être tirés d'embarras de la pire manière possible. La position du professeur dans leur église et dans le monde de la science leur imposait, à mon avis, l'obligation de lui faire son procès, s'ils voulaient le déposer, et de le condamner pour hérésie. On n'a pas osé en venir là par crainte d'une scission dans l'Eglise. En conséquence on l'a simplement suspendu comme un homme dangereux et sans soumettre ses vues à aucun jugement. Et par cette politique timide et de replâtrage on a probablement répandu la semence de troubles infiniment plus nombreux que ceux qu'on a lâchement cherché à fuir. On a tout simplement escamoté la question de la vérité ou de la fausseté des vues en discussion. On a mis l'unité visible au premier rang et la vérité au second.

Cette timidité devant les questions d'ordre supérieur, cette manière de se rabattre sur les questions d'ordre inférieur, c'est-à dire sur les intérêts apparents de l'organisation ecclésiastique, c'est bien là ce qui constitue la faiblesse chronique des assemblées d'Eglise. C'est là ce qui expose les Eglises à un sentiment voisin du mépris aux yeux des hommes clairvoyants et droits de ce

monde, qui discernent parfaitement que dans un royaume qui se donne pour un royaume de vérité, la question de la vérité devrait toujours tenir le rang suprême. C'était l'occasion ou jamais de résoudre virilement la question de savoir si des vues semblables seraient ou ne seraient pas tolérées dans l'enseignement de l'église. Mais l'Assemblée, évitant cette question, se débarrassa de la difficulté par un misérable compromis qui est des plus désobligeants pour le professeur Robertson Smith personnellement, et qui laisse subsister un sentiment d'injustice dans l'esprit des membres les plus sages et les plus influents de l'Eglise, et dans les cœurs d'un grand nombre de ses plus jeunes ministres. Ce compromis, je le répète, accentuera encore l'impression des gens du dehors, — et rien n'a jamais plus nui au christianisme que cette impression désastreuse, — que les Églises et les hommes d'Eglise ont beaucoup plus de zèle et de sollicitude pour les intérêts visibles de leur organisation particulière que pour le royaume de la vérité et l'honneur de leur Dieu.

Traduit du *Christian World*, numéro du 16 juin 1881,
par H. Cordey.

RÉACTION DU DROIT SUR LA THÉOLOGIE

Il est généralement admis aujourd'hui que la théologie a agi sur la science du droit; en revanche, on paraît avoir à peine soupçonné l'autre côté de la vérité, savoir l'action du droit sur la théologie. C'est une des gloires de l'Evangile que son ombre se répandant de toutes parts ait fait disparaître quelques-unes des prescriptions barbares de nos codes en nous faisant connaître la vraie nature des droits de l'homme. Non content de rendre l'esclavage impossible, l'Evangile a tellement développé le sentiment de la fraternité humaine que la société n'est plus retenue ensemble par la chaîne de fer de la répression. Le christianisme a créé des obligations nouvelles et fait surgir une loi supérieure à celle de la force brutale. Il faut en convenir, l'Etat n'est pas encore constitué de façon telle que, comme dans l'Eglise (hélas! ici aussi combien la réalité est encore loin de l'idéal!), tous ceux qui en font partie soient les membres les uns des autres. Toutefois, de nos jours, le gouvernement n'est pas une simple institution soumettant les faibles à l'oppression des forts, adjugeant aux uns tous les droits, aux autres tous les devoirs. On sent aujourd'hui qu'il y a corrélation entre le droit et le devoir; la société a du moins subi suffisamment l'influence chrétienne pour comprendre que la responsabilité augmente avec les privilèges.

La théologie, à tous ces égards, a rendu de grands services à la science du droit. Mais, comme toujours, il y a eu réaction. Toute réforme dans la science du droit en entraîne une correspondante dans le domaine théologique. De là nous concluons

que, dans un état social dégénéré, un code pénal respirant un esprit vindicatif inspire, s'il ne va pas jusqu'à sanctionner, un ton pareil à la théologie, tandis qu'une jurisprudence plus douce et réformatrice tend à tempérer la notion des relations de Dieu avec l'homme régnant dans un siècle grossier. Bien qu'il soit hors de doute qu'une jurisprudence barbare et une théologie barbare se donnent volontiers la main, le fait a été perdu de vue et cela surtout par les hommes qui ne se doutent pas que la théologie n'est, après tout, qu'une tentative humaine de se rendre compte des dispensations divines. Bien loin que notre thèse soit un lieu commun, comme elle devrait l'être, nous disons avec regret que, pour bien des gens, on donne dans le paradoxe en affirmant que dans une époque où régnait un code vindicatif il était impossible de s'élever à une claire conception de Dieu comme Père. La jurisprudence parcourt trois phases successives. Dans la condition la plus basse, la plus grossière de la société, tout châtiment est exclusivement une vengeance. Le mal est fait par un homme à un autre, le droit de rétribution est exclusivement personnel. On le voit bien par la vengeance du sang de toutes les tribus primitives, dont la *vendetta* des Corses est à peu près le dernier vestige dans notre Europe moderne. Le même principe de vengeance personnelle s'exprimait chez les Hébreux en ces termes : « Sang pour sang, blessure pour blessure, coup pour coup. » C'est là la loi du talion des Latins. De temps à autre, on la voit reparaître jusqu'à nos jours, même dans le sein de sociétés avancées. Ainsi on a recours à la loi de Lynch, faute de meilleur moyen de réprimer le crime.

Après cette première phase, la société en vient à concevoir le crime moins comme une offense faite à la personne atteinte qu'à la société en général. La vengeance privée cesse; le juge se substitue au vengeur du sang. La prison et le bourreau font oublier la *vendetta*. La majesté de la loi blessée devient alors la formule au nom de laquelle la société demande, exige une réparation proportionnée à l'offense, si même elle ne répète celle-ci. C'est bien toujours « coup pour coup, blessure pour blessure, » mais avec cette différence importante que la société

en général se charge de tirer vengeance du sang versé. Nul homme ne peut désormais se faire justice à lui-même, il doit s'adresser aux tribunaux de son pays et leur remettre le soin de vider ses querelles.

La jurisprudence n'a plus qu'un pas à faire pour atteindre l'âge de majorité. Le crime alors va être considéré moins comme un dommage fait à la société en général que comme un tort que le coupable s'est fait à lui-même. Le crime n'est plus un mal fait, par un de ses semblables, à un autre homme ou à la société en général, mais un tort que le coupable a fait à la meilleure partie de lui-même. C'est ici que la jurisprudence atteint son point culminant en formulant un système ayant surtout en vue la réforme du coupable. D'abord vindicatif, puis rétributif, le châtiment devient enfin réformateur. C'est là ce qu'on peut appeler une heureuse mort naturelle de la loi, état de société que nous n'avons pas encore atteint, mais auquel nous arriverons, en dépit des protestations et des réactions. Cette conception humanitaire du crime qui voit en lui une offense contre soi-même, aussi bien que contre la société, a été dénoncée comme du sentimentalisme. Elle ne tend à rien moins, dit-on, qu'à présenter le crime comme une sorte de maladie mentale; on verse dans le sens paradoxe stoïcien qui présente tous les méchants comme des fous. Et cependant, en dépit de toutes les protestations irritées contre ceux qui voient exclusivement dans un crime une espèce de maladie mentale, provenant souvent de causes physiques ou de manque d'éducation, le parti de ceux qui voient avant tout dans le châtiment un moyen d'amélioration va gagnant sans cesse du terrain. Ainsi, pour l'enfance vicieuse, le point de vue est admis sans exception, en partie pour les adultes; il est hors de doute que cette conception finira par l'emporter sur la seconde, comme celle-ci a supplanté la première. La conclusion à laquelle la jurisprudence aboutit est celle-ci : s'il y a un état de société *au-dessous*, il y en a un autre *au-dessus* de la loi. Le chemin parcouru par la jurisprudence s'avance lentement à partir du jour où il n'y pas encore de crime public jusqu'à celui où il n'y en aura plus, mais simplement un démérite personnel ou un vice qu'il faudra traiter

en se disant que le châtiment a surtout en vue la réforme du criminel.

Il est impossible de méconnaître que la théologie a suivi exactement la même marche dans son développement. Un siècle grossier doit avoir une théologie grossière en harmonie avec sa grossière conception du droit. Quelle est la plus ancienne conception du péché qui nous apparaît dans les premiers livres de la Bible? C'est une offense personnelle faite au grand roi de l'univers qui en tirera vengeance et la punira aussi sévèrement que possible. Dieu est le vengeur du sang. Les théologiens ont présenté l'institution des villes de refuge, — mesure pleine de miséricorde destinée à contenir la disposition permanente à venger le sang, — comme une image de l'expiation dans sa plus simple notion. L'expiation est la satisfaction offerte à un Dieu irrité; et quand elle a été fournie soit personnellement, soit par substitution, alors le péché est effacé. Mais la théologie ne tarde pas à sortir de cette phase grossière où elle est dominée par la loi du talion. La doctrine de l'expiation qui, du temps des pères, était conçue comme une satisfaction accordée à l'irritation personnelle de Dieu, fut ensuite présentée par Anselme et plus complètement par Grotius comme une satisfaction accordée à la majesté de la loi violée. De même que la société s'était substituée à l'individu comme vengeur du sang, ainsi la mort de Christ fut présentée comme un prix payé à une abstraction appelée la loi. On présentait Dieu comme disposé à pardonner; mais, ainsi que l'enseigne Grotius, qui était lui-même un juriste appliquant ses idées à la théologie, Dieu ne pouvait pardonner que s'il était donné satisfaction par un substitut, sinon par le pécheur lui-même. La loi, nous dit-on, ne peut être violée, aussi exige-t-elle la même pénalité, tombant non pas nécessairement sur le coupable comme dans le cas du talion, mais du moins sur quelqu'un qui le représente. La loi fut un moyen de personnifier la colère divine, comme Christ un moyen de personnifier la culpabilité de l'homme; le Sauveur par sa mort satisfit aux exigences de cette loi supérieure et ainsi il apaisa la colère divine.

Il nous reste à atteindre la troisième phase, à l'entrée de la-

quelle nous sommes : le point de vue de l'amélioration, de l'amendement du coupable prédominera. De nos jours, nous sommes moins frappés par l'idée du démérite du péché, si juste que soit cette idée, que par celle du manque. Tandis que le protestantisme a surtout accusé l'idée de la culpabilité, nous revenons à celle de la misère qui a régné dans le catholicisme et qui se trouve chez Pascal. Le péché est un dommage fait non seulement au maître de l'univers, qui doit le réprimer ou l'effacer d'une manière ou d'une autre, c'est un tort fait à la nature humaine elle-même. Le pécheur pèche contre sa propre âme. Dans ce point de vue-là, la rédemption consiste en la restauration du vrai moi humain ; le point de vue juridique et le point de vue fédéral sont des formules représentant deux écoles qui ne savent pas saisir la vraie signification du péché. Voilà pourquoi ces termes vieillis ne nous disent plus rien aujourd'hui. Notre époque réclame une théologie présentant la doctrine de l'expiation comme une restauration ; il nous faut un Christ médecin venant guérir la maladie du péché, le bon médecin des âmes. Voilà le Christ dont nous avons besoin. Or cette conception de l'expiation qui voit plutôt en elle une restauration, qui insiste plus sur son caractère de remède que sur le point de vue juridique, correspond exactement à cette troisième phase de la science du droit, à l'aurore de laquelle nous sommes arrivés. De nos jours, le châtiment ne porte plus le caractère d'une vengeance, nous n'aimons pas même le concevoir comme une simple satisfaction accordée à la loi violée. Nous prenons plaisir à concevoir l'expiation que le criminel fait à la société comme une expiation que la société doit et accorde au criminel. Le transgresseur nous doit quelque chose, mais nous sommes aussi les débiteurs des classes coupables, nous, car n'est-ce pas par suite de notre négligence que les transgresseurs appartiennent aux classes criminelles? La concordance est donc parfaite. Le dernier mot de la science du droit c'est que le châtiment doit se proposer de réformer ; le dernier mot de la théologie c'est que, comme Platon l'a dit depuis longtemps, tout châtiment est un remède. Ce mot de Platon, *πᾶσα δίκη ἰατρική*, est un de ces rayons avant-coureurs d'un Evangile encore dans

l'ombre ; il fait du platonisme ce parvis des gentils conduisant au temple de Dieu. Coupons court à tout développement pour finir comme nous avons commencé, en disant que, si la théologie agit sur la jurisprudence, celle-ci à son tour réagit sur la théologie. Les deux sciences croissent ensemble ; l'une bénéficie des progrès de l'autre. Lorsque les théologiens vivaient au milieu des instruments de torture destinés à arracher des confessions aux criminels, quand le code pénal était écrit en caractères de sang, quoi d'étonnant que, généralisant comme font ordinairement les hommes, ils aient supposé que la justice humaine ne pouvait pas beaucoup différer de la justice divine ? « J'ai dit : vous êtes des dieux » est appliqué à des juges humains, car toute justice est une, soit sur la terre, soit dans le ciel. Mais de même que les hommes ont appris à rougir du code pénal vindicatif et même rétributif du passé, ils se sont également élevés au-dessus des formules d'une théologie exclusivement vindicative ou rétributive. Que faut-il maintenir ? que faut-il répudier dans les anciennes idées de la jurisprudence et de la théologie du passé ? C'est là une grande question que nous n'avons pas à examiner pour le moment. Il nous suffira d'avoir signalé le lien étroit entre les deux sciences. Nous espérons que le terme final des deux sera : un Dieu, une loi, un élément et un événement divin dans le lointain vers lequel la création entière se meut.

VARIÉTÉ

La société religieuse des Amis (ou Quakers) en Amérique.

Les événements les plus importants des annales de cette dénomination dans les Etats-Unis d'Amérique ont été les suivants, en commençant dès l'origine de la société fondée par Georges Fox et d'autres Amis en Angleterre.

1° Le martyre de plusieurs membres de la société à Boston (1659-1661).

2° Les saintes tentatives de William Penn pour l'établissement d'une colonie dans la Pensylvanie, par un achat à l'amiable, au lieu d'une conquête à main armée sur les Indiens.

3° La séparation d'un grand nombre des membres de la société sous la conduite d'Elias Hicks (1827-1828).

Quoiqu'une grande différence de doctrine existe, ces séparatistes ont toujours conservé le même nom d'Amis, ce qui fait qu'on a désigné sous le nom d'« Amis orthodoxes » ceux qui sont restés unis comme avant, et ce nom sert à la fois à les désigner et à les définir.

4° La visite de Joseph-John Gurney, ministre éminent de la société des Amis en Angleterre (1836-1840).

Différentes opinions sur la valeur des ouvrages publiés par Gurney provoquèrent de grands bouleversements et même des séparations dans certaines parties du pays, surtout dans la Nouvelle-Angleterre et dans l'Ohio. La division dans le premier de ces Etats éclata en 1846 et 47. Dans le dernier, en 1854, se servant du nom de celui qui avait pris la part la plus active dans ce schisme, les Amis séparés de la Nouvelle-Angleterre se firent

appeler « les Amis de Wilbur. » Le résumé de leurs doctrines est essentiellement orthodoxe, mais il est maintenu d'une manière qui sent plus la secte que chez les autres Amis, leur attachement à la tradition particulière de leur dénomination étant très importante à leurs yeux.

5° L'acceptation par la société d'une part importante dans la civilisation des Indiens de la partie occidentale des Etats-Unis sous la protection de la politique quaker du président Grant de 1870 à 1879.

D'autres dénominations prirent aussi une part active dans cette œuvre utile et florissante. Cependant le manque d'entente avec plusieurs des fonctionnaires qui avaient affaire dans l'administration du président Hayes obligea la Société des Amis de se retirer (1879) de toutes les agences indiennes. Néanmoins l'œuvre des missionnaires et de la fondation des écoles est encore activement soutenue par les Amis chez les Indiens, et cela avec de bons résultats. Des Indiens sauvages et guerriers ont changé en grand nombre et sont devenus de pacifiques bergers et de bons agriculteurs. Des écoles et des Eglises ont été fondées, et plusieurs chefs, autrefois fameux dans la guerre (celui de la tribu des Modocs par exemple), sont devenus de fervents ministres de la religion chrétienne.

6° Le réveil de la ferveur religieuse et de l'activité de la société, se manifestant en particulier par l'établissement d'écoles bibliques et par les œuvres d'évangélisation, a commencé à peu près en 1860, a atteint son plus haut point de 1870 en 1875 et se soutient encore presque avec la même vitalité.

W. Hodgoon, écrivain consciencieux quoique polémiste, affirme dans son histoire de la Société des Amis au XIXe siècle (vol. I, pag. 226) qu'en 1827 toute la Société des Amis, en Europe et en Amérique, comptait à peu près 95 000 membres. Probablement plus des deux tiers de ce nombre appartenait aux Etats-Unis d'Amérique. On peut donc évaluer à 60 000 le chiffre des Amis en Amérique à l'époque de la séparation hicksite, peut-être même 70 000, sans qu'il y ait besoin de preuves statistiques pour l'affirmer. Excepté dans quelques localités des plus centrales, nous avons de grandes raisons de croire que

depuis lors le nombre des Amis a diminué. Les causes de cette diminution qui contraste avec l'augmentation naturelle de la population ont été recherchées et nous pouvons indiquer les suivantes.

L'absence de toute espèce d'attrait dans les habitudes extérieures et dans les coutumes de la société. L'éloignement de ceux qui ont épousé des personnes étrangères à la société, l'oubli des études bibliques et de l'enseignement des Ecritures, à cause de la mauvaise conception de la spiritualité des dispensations divines; l'absence de toute participation active dans les choses religieuses pour le grand nombre des membres en général, et particulièrement pour les plus jeunes qui, à cause d'un semblable malentendu, ont une forte tendance à l'indifférence et au formalisme.

La respectabilité extérieure et la philanthropie ont pris pour plusieurs des membres la place du sérieux et du zèle religieux.

Cependant il faut dire qu'il y a toujours eu dans la société, en Angleterre comme en Amérique, de nombreux exemples de beauté morale et d'immenses services que rendent pour la prédication de l'Evangile des ministres aussi éminents que dans n'importe quelle autre dénomination. Le retour de la ferveur et de l'activité dans la masse de la société date de l'extension des écoles bibliques dans tous les grands centres.

Les écoles des missions pour les pauvres, chaque premier jour de la semaine, ont toujours été approuvées par la société, quoiqu'elles n'eussent jamais été bien nombreuses avant les dernières années.

L'association des écoles du premier jour fut fondée principalement par des Amis au commencement de ce siècle, à Philadelphie. En 1815, une école biblique fut fondée pour les enfants de couleur par les Amis résidant dans la ville de New-York. Les maîtres étaient presque uniquement des femmes. Les écoles du premier jour de la semaine pour les enfants des frères furent fondées plus tard dans l'Etat de New-York, vers 1827.

Hannah C. Backhouse, ministre anglais, provoqua un réveil dans les institutions bibliques de la société de 1830-1832.

Ce n'est que depuis 1840 que les écoles bibliques furent généralement admises dans les « réunions annuelles. » Un récit historique des « réunions mensuelles » dans l'Indiana (voyez *l'Ouvrier chrétien*, N° 15, pag. 342, 1880) constate qu'en 1840 un comité fut fondé pour établir une école du « premier jour » comme l'avait demandé la « réunion annuelle. »

En 1860, de semblables écoles furent fondées et mises en rapport avec la plupart des congrégations orthodoxes (non pas les Wilbur) d'un bout à l'autre du pays. A Philadelphie et dans son voisinage, elles ne furent pas, et même encore aujourd'hui elles ne sont pas officiellement encouragées par la réunion annuelle agissant comme corps organisé, mais il y a cependant douze écoles bibliques du premier jour dirigées par des membres de la réunion annuelle, ayant plus de 150 maîtres et plus de 1800 élèves.

La liberté de se réunir en meetings pour les membres de la société et même pour le public, en dehors de la routine des établissements officiels, s'implanta rapidement vers la même époque dans la société. Des réunions générales pour l'adoration et la prédication, pendant plusieurs jours de suite, devinrent fréquentes. Nombre de ministres reconnus et en outre beaucoup d'autres ouvriers, soit hommes, soit femmes, consacrèrent la plus grande partie de leur temps à de semblables réunions, en réservant seulement l'intervalle de ces réunions à leurs travaux personnels et à des tournées de visites qu'ils faisaient dans plusieurs parties du pays.

Leurs réunions étaient très vivantes, et l'émotion religieuse très vive ; aussi, un grand nombre de gens irréligieux et indifférents furent-ils amenés à une conviction profonde et poussés à se donner à Christ; un grand nombre de chrétiens indécis, dans la société et hors de son sein, arrivèrent à mieux comprendre les privilèges et les responsabilités des croyants en entendant parler de la vie d'en haut. La plupart du temps cependant il n'y eut qu'un petit nombre de ceux qui étaient en dehors de la Société des Amis qui furent assez impressionnés pour demander d'en faire partie. Dans plusieurs des Etats de l'Ouest pourtant, et dans les districts agricoles de New-York,

du Maine et du Vermont, le nombre des membres augmenta beaucoup.

Les réunions annuelles de l'Indiana, pendant plusieurs années de suite, gagnèrent près de 1000 membres par an, et une ou deux autres réunions annuelles provoquèrent une augmentation presque aussi considérable. On éprouvait un plus grand besoin de soins pastoraux et de discipline religieuse pour les nouveaux membres, et on répondait à ce besoin par l'établissement de ces nombreux corps.

Une œuvre de mission parmi les pauvres et les misérables, surtout dans les grandes villes a, pendant ces dernières années, été poursuivie avec beaucoup de zèle à peu près partout. Il en est de même pour les missions à l'étranger.

En 1867, deux Amis, Louis et Sarah Street, de l'Indiana, se réunirent à quelques Amis anglais pour une mission à Madagascar, où de remarquables bénédictions couronnèrent leurs travaux et ceux de leurs successeurs, qui étaient presque tous des Anglais.

En 1869, Elkanah et Irène Beard de l'Indiana se joignirent à une mission d'Amis anglais dans les Indes. Elie et Sibyl Jones du Maine, pendant des séjours en Syrie de 1867 à 1869, fondèrent à Brumana, sur le Liban, une mission qui devint très importante et très utile. Elle est maintenant soutenue en commun par les Amis de Londres et par ceux de la Nouvelle-Angleterre.

En 1871, Samuel A. Purdie et sa femme fondèrent une mission au Mexique qu'ils ont toujours dirigée depuis avec quelques autres Amis. A Matamoros, leur quartier général, ils ont une congrégation de près de 100 Mexicains. Grâce à une imprimerie et à l'évangélisation personnelle ils exercent une très heureuse influence dans tout le voisinage.

Après la guerre civile des Etats-Unis de 1861 à 1865, les Amis furent très occupés d'une œuvre de charité et de paix parmi les esclaves libérés du Sud.

De nombreuses écoles furent fondées pour eux; plusieurs sont encore soutenues par les Amis du Nord.

Nous avons déjà indiqué les travaux des Amis parmi les tri-

bus indiennes ; tout ce qui concerne essentiellement l'œuvre missionnaire et l'éducation est encore soigné avec la même activité et la même constance. Cette activité et ce zèle sont bien en harmonie avec l'œuvre des premiers fondateurs de la Société des Amis, Georges Fox, William Penn, Isaac Penington, Robert Barclay et d'autres encore du XVIIe siècle.

Mais cette activité avait presque entièrement cessé pendant plus de cent ans. Son réveil a été une réaction d'un caractère presque révolutionnaire. On aurait effectivement pu prévoir que cela amènerait quelques désordres. Les différences caractéristiques de la dénomination avaient perdu beaucoup de leur importance. Quelques usages traditionnels avaient été presque mis de côté et même on en était venu jusqu'à discuter quelques points de doctrine. La différence extérieure si marquée qui avait autrefois existé entre les Amis et le monde et qui les mettait à part même parmi les chrétiens, a presque entièrement disparu, excepté dans les Etats de l'Est et en Pensylvanie.

Les idées conservatrices sur ce sujet prévalent surtout à Philadelphie et dans son voisinage, où cependant un grand nombre de membres sont pleinement dans le mouvement de réveil et d'activité qui anime maintenant les autres parties de la société.

L'association religieuse de tempérance, et d'autres œuvres entreprises avec des membres de différentes dénominations, sont devenues beaucoup plus nombreuses pendant ces dernières années, et ont trouvé plus de sympathie parmi les Amis qu'à toute autre époque.

Cela est particulièrement le cas dans l'Ouest avec les méthodistes. Quelques observateurs ont pensé que cette dénomination n'a pas été sans influence sur le caractère du réveil dans les Etats de l'Ouest. Cependant, sauf quelques exceptions peu nombreuses et temporaires, les doctrines fondamentales et les principes qui ont toujours mis la Société des Amis à part depuis sa fondation ont été maintenus. Dans presque toutes les réunions annuelles de ces dernières années les Amis ont donné et, en 1880, donnent encore leur adhésion aux principes suivants :

1° Les vérités évangéliques possédées en commun par toutes les Eglises orthodoxes concernant les révélations divines sur Dieu Père, Fils et Saint-Esprit.

2° La divinité parfaite du Fils aussi bien que son humanité et son sacrifice de propitiation pour nos péchés par ses souffrances sur la croix et par sa mort.

3° L'envoi promis par lui du Saint-Esprit comme la consolation et le guide de son peuple.

4° Que comme notre Seigneur Jésus-Christ a souffert la mort pour tous, il est aussi la lumière qui éclaire tout homme venant au monde; et qu'ainsi, même les païens qui ignorent sa venue sur la terre peuvent être sauvés par son sacrifice, pourvu qu'ils acceptent son œuvre en eux par les épreuves et par la régénération de leur âme.

5° La direction spéciale de Christ dans chacun des actes du culte et du service religieux, que, sans cette direction, personne ne doit accomplir, quoiqu'il paraisse digne de le faire à cause de ses dons naturels ou de sa science. Toutes formalités de routine sont ainsi évitées dans le culte.

6° Le sacerdoce de chaque chrétien, aucun ordre de prêtres n'ayant le droit d'exister dans l'état actuel des choses.

7° Le baptême de Christ et du Saint-Esprit est nécessaire à tous les fidèles; ceux-ci doivent participer tous les jours spirituellement à son corps rompu et à son sang répandu pour nous sur la croix.

8° L'abolition par ces vérités de toutes les prescriptions et de tous les rites typiques ou autres, qui ont été « cloués sur la croix, » de sorte que le baptême d'eau et le repas sacramentel ne sont plus nécessaires et qu'on fait bien de les supprimer.

9° L'illégalité absolue de la guerre pour tous les disciples de Christ, le Prince de la paix.

10° L'inconvenance du serment judiciaire aussi bien que de tout autre serment, à cause de cette simple parole de la Bible : « Ne jurez point. »

11° L'imperfection de l'adoration par les hommes, l'obligation de l'humilité et de la séparation d'avec le monde pour chaque chrétien.

Chaque fois que, dans tous les temps et dans tous les pays, la réaction de la contrainte traditionnelle a un peu reculé les bornes de la liberté, ces tentatives ont été accompagnées par la disposition à ce qu'on peut appeler « éprouver à nouveau toutes choses » (par exemple, l'introduction du chant dans le culte aussi bien que la prière et la prédication). On peut dire cependant que la disposition qui domine chez les frères est de retenir fortement tout ce « qui est bon. »

Néanmoins quelques-uns des membres les plus conservateurs de la société craignent que tout ce qui peut subsister comme marques distinctives de la société ne soit amoindri par des ressemblances avec d'autres dénominations. Il semblait à plusieurs, parmi eux, que non seulement le besoin de nouveaux témoignages existe encore, mais que sous l'influence du nouveau réveil de l'ancienne ferveur, tempérée, il est vrai, par l'expérience, la Société des Amis peut encore avoir à remplir une importante mission dans le monde en prêchant avec simplicité et sérieux les vérités de l'Evangile et la fidélité de la vie chrétienne.

Tableau statistique de la Société des Amis (Quakers orthodoxes) en Amérique.

RÉUNIONS ANNUELLES	Année	Réunions de culte	Nombre des membres	Ministres	Classes bibliques	Maîtres	Elèves	Moyenne des élèves présents
Nouvelle-Angleterre	1880	80	4423	115	46	150?	2029	1368
New-York	»	63	3848	65	62	316	3288	2162
Philadelphie	»	73	5000?	40?	12	152	1810	992
Baltimore	1879	12	600	12?	21	70	1042	726
Caroline du Nord ..	1880	42?	4986	35?	30?	100?	1500?	900?
Ohio	1879	36	3809	75	26	150?	1488	1033
Indiana	1880	129	17912	198	94	483	4366	3000?
Territoires de l'Ouest	»	81	11939	125	78	586	6749	3477
Jowa	»	75	8989	133	40?	400?	4000?	2500?
Kansas	1879	39	4095	59	26	364	3014	2000?
Canada	1880	28	1655	23	19	107	1388	760?
TOTAUX		658	67256	880	454	2878	30674	18918

Les données statistiques qui accompagnent ces pages, excepté les chiffres marqués d'un signe d'interrogation, ont été relevées dans les rapports officiels les plus récents. Elles ne comprennent que ceux appelés les Amis orthodoxes. Le chiffre total de ceux qui sont désignés sous le nom de Wilbur Friends est de 4000. Les Hicksites Friends, dont près d'une moitié réside à Philadelphie et le reste dans son voisinage, sont au nombre de 28 000.

Tous ceux qui se réclament du nom d'Amis en Amérique donnent environ 100 000 âmes, chiffre à peine plus élevé que le nombre total des membres de la société au moment de la mort de Georges Fox, en 1691.

* * *

BULLETIN

THÉOLOGIE

Revue de l'histoire des religions[1].

Les sciences sont-elles sujettes aux mêmes travers que les individus? la dernière venue, semblable à un parvenu, se croit-elle obligée, sinon de supplanter, du moins d'éclipser toutes les autres? On pourrait être porté à le croire de l'histoire des religions si M. Maurice Vernes devait être considéré comme son chargé de pouvoirs. Non content d'avoir fondé l'année dernière la Revue que nous annonçons, le rédacteur, enhardi par le succès, paraît-il, vient aujourd'hui faire montre de l'ambition la moins accommodante. A peine introduite d'hier dans les facultés de théologie, la science des religions ne se contenterait pas d'éclipser toutes les autres disciplines, elle serait à la veille de s'installer en souveraine dans tous les domaines de l'université : rien ne lui serait fermé, depuis les hautes sphères de l'enseignement supérieur et secondaire, jusqu'aux modestes écoles de village où se donne l'enseignement du tout premier degré, la lecture, l'écriture et le calcul. « A ce troisième et plus modeste degré, dit le rédacteur dans son manifeste, nous réclamons de la sorte : d'une façon générale, les données de l'histoire, de la légende et de la mythologie religieuse nécessaires à l'intelligence des institutions, des usages, des habitudes du temps actuel ; d'une manière plus parti-

[1] Publiée sous la direction de M. Maurice Vernes. Deuxième année. Tom. III. N° 1. Janvier-février 1881.

culière, l'étude, également indépendante, de l'instruction ecclésiastique, des religions juive et chrétienne. » Qu'en diront les experts qui, vivant près de nos villageois, constatent trop souvent avec douleur, que bon nombre d'entre eux traversent l'école primaire sans en emporter une connaissance de la lecture, de l'écriture et de l'art de chiffrer qui puisse les accompagner d'une manière efficace dans le cours de la vie? Auront-ils le courage de se rendre au vœu de M. Maurice Vernes, en chargeant le programme du récit, même en abrégé, des anecdotes concernant les religions et les superstitions? Mais M. Vernes est possédé du zèle d'un nouveau converti; rien ne l'arrête; tout devra se trouver, sommairement du moins, dans le programme des écoles primaires (et chacun sait combien les précis sont utiles et agréables pour les jeunes enfants sans culture). Viendra d'abord une introduction destinée à faire saisir la portée de l'histoire des religions. « L'instituteur ne saurait taire, il devra au contraire expliquer à ses élèves que les religions varient avec les peuples et s'accommodent à leur état de civilisation, comme elles s'inspirent à leurs mœurs et à leur caractère dominant, ici plus douces, là plus sévères, ici entourées des somptuosités d'un culte compliqué, là, réduites aux formes les plus simples et les plus nues. Il ne dépassera certainement pas le degré d'indépendance qui convient à la modeste tribune qu'il occupe, en déclarant qu'il n'est pas une religion si basse, si vulgaire, qui ne puisse être relevée par le dévouement et le cœur de ceux qui la professent, pas une, si savante et si haute, qui ne puisse être flétrie pour la dureté avec laquelle elle aura traité ses contradicteurs. S'il conclut de leur variété et de leurs mérites respectifs à la tolérance et au respect mutuel, il aura, sans contredit, tiré du spectacle du présent et de l'histoire du passé la plus grande et la plus profitable des leçons. » Voilà qui est une affaire entendue : il faudra donner une teinture de l'histoire des religions aux petits garçons de la Basse Bretagne et de l'Auvergne, non pas certes comme moyen de faire leur salut et comme sanction de la morale, vieux style qu'il faut laisser aux curés et à quelques ministres protestants attardés, qui ne valent pas mieux, mais pour leur enseigner la tolérance, « la plus grande et la plus profitable des leçons. » C'est d'une logique irréprochable.

J.-J. Rousseau l'avait déjà démontré dans le *Vicaire savoyard*, avant de se prononcer avec connaissance de cause pour une religion, il est indispensable de les avoir examinées toutes. Mais laissons de nouveau la parole à M. Vernes. « Le maître (c'est toujours de l'instituteur primaire qu'il s'agit, il n'est pas superflu de le rappeler), le maître ne méconnaîtra pas davantage, nous en sommes convaincu, ce que peut supporter son jeune auditoire, en groupant quelques traits caractéristiques autour des figures des principaux fondateurs ou réformateurs de religions, un Zoroastre, un Çakyamouni, un Mahomet. Toutefois, sur deux points nous réclamons de lui des explications un peu plus amples. La mythologie grecque et romaine est encore vivante au sein de notre civilisation européenne; l'artisan, le cultivateur ne pourront parcourir un journal, ouvrir un livre, entrer dans un jardin public sans s'y rencontrer à une foule de personnages, avec les principaux desquels l'école a dû les familiariser. Les plus fameuses des légendes de l'antiquité devront ainsi, sinon lui être familières, du moins ne pas lui rester absolument étrangères. Il faut qu'il sache qui sont Ajax, Hector, Achille, Agamemnon, Ulysse, qui Jupiter, Junon, Vénus, Mercure, Mars, Hercule, les Muses, les Nymphes; qu'il y ait au moins dans son esprit un point d'attache, un clou, auquel, lorsque l'occasion se présentera, il puisse accrocher de nouvelles connaissances, une case prête à recevoir en tout temps d'utiles compléments. Quant au judaïsme, — légende des temps primitifs, tradition patriarcale, principaux faits de l'histoire israélite, extraits des parties prophétiques, historiques et didactiques de la Bible, — quant au christianisme, — histoire évangélique avec sa haute portée morale, Jésus de Nazareth, les apôtres, l'établissement des premières Eglises, épisodes dramatiques des grandes époques de persécution, de crise, de réforme, c'est notre vie de tous les jours. *Nous ferions injure à nos lecteurs, à leur impartialité, à la haute curiosité de leur esprit*, en supposant qu'ils *jugent qu'un seul de nos contemporains* doit vivre sans en avoir entendu parler, en dehors de la pratique et des dogmes des Eglises contemporaines, en dehors des conséquences que peut en tirer soit la théologie soit la philosophie. »

Ce passage est trop caractéristique pour ne pas être reproduit

en entier : nous ne connaissons pas de tentative plus naïve de démocratiser la science. Et quelle science ! Une science toute jeune encore, pleine de conjectures et d'incertitudes, une science dont le contenu paraît volontiers fantastique et ennuyeux, quand l'objet dont elle s'occupe a cessé d'être une affaire de cœur et de conscience. Nous jurerions que M. Vernes, qui doit avoir passé par l'auditoire de théologie, ne s'est jamais essayé à faire un catéchisme pour les enfants et à donner des instructions à des catéchumènes. S'il avait vu par expérience comment ces intelligences, jusqu'à ce que l'intérêt religieux soit réveillé, demeurent rebelles aux instructions les plus élémentaires et les moins dogmatiques, il ne demanderait pas qu'on leur infligeât, de surcroît, la bizarre légende de l'inévitable Çakyamouni et de tous les dieux et demi-dieux de l'Olympe des Grecs. Nous ajournons la discussion du sujet au jour où M. Vernes, renonçant au haut enseignement, aura consacré un temps raisonnable, non pas à former des instituteurs pour enseigner toutes ces belles choses, — ce qui déjà ne serait pas une tâche facile, — mais à faire l'essai de son programme sur les enfants de nos écoles primaires. Après avoir tâté du métier de modeste pédagogue, peut-être sera-t-il plus disposé à admettre le bien fondé de cet axiome ayant cours parmi les savants : la religion est appelée à donner aux $^{99}/_{100}$ du genre humain, sous forme concrète et historique, ce qu'ils ne pourraient jamais atteindre par la voie de la métaphysique et de la science. Que M. Vernes nous le pardonne, sa prétention de populariser la science des religions nous a rappelé les tentatives de ces chercheurs rêvant d'une langue et d'une écriture universelles, ou d'une orthographe phonétique. Que l'on démocratise la religion, à la bonne heure ; mais la science jamais, celle-ci pas plus qu'une autre, celle-ci moins qu'une autre. Il suffit de rappeler les beaux résultats qu'on a obtenus en démocratisant le baccalauréat ! Il a fallu tellement alléger les programmes ou mieux, atténuer la sévérité des examinateurs, que les hommes sachant le grec et le latin finiront par devenir une rareté appartenant à l'aristocratie intellectuelle appelée à devenir toujours moins nombreuse. Le conseil municipal de Paris qui n'est pas, que je sache, composé de clercs, a fait preuve d'un sens plus juste. Comment s'y prend-

il pour faire apprécier la poésie, la tragédie? Il ouvre gratuitement les portes des théâtres, dans les grandes circonstances. Et le feu de la rampe en dit plus au populaire que les savantes dissertations d'un rhéteur, celui-ci s'appelât-il Laharpe, ou même que les fines analyses de l'auteur des *Lundis*. Nous savons bien que les savants connaissent tout, sauf les vrais besoins et le caractère du peuple qu'ils prétendent instruire; mais il semblait que les professeurs d'histoire des religions devaient être moins que d'autres exposés à ce grave danger.

M. Vernes n'est pas sans avoir compris ce que semble avoir d'exorbitant sa prétention d'installer l'histoire des religions dans l'école primaire, au moment même où la loi s'étudie à en exclure la religion comme branche obligatoire. Il croit cependant que l'objection ne sert qu'à confirmer sa thèse : « La suppression de l'histoire sainte, dit-il, telle qu'elle était enseignée, nous met singulièrement à l'aise pour plaider la cause de l'histoire religieuse, envisagée, il va sans dire, en dehors de son lien avec la doctrine d'une Eglise déterminée. » Ici nous avouons ne pas comprendre comment l'absence de toute religion particulière peut être la meilleure préparation à l'étude historique d'elles toutes? Faudrait-il peut-être commencer par ne croire à aucune religion pour être bien préparé à entendre faire l'histoire impartiale et scientifique d'elles toutes; selon le mot de M. Renan, la première condition pour comprendre les religions serait d'y avoir cru mais de ne plus y croire? M. Vernes ne peut cependant faire partie de ce public savant et un peu bruyant qui ne montre tant de zèle pour l'histoire des religions que parce qu'il semble y voir, avec une satisfaction à peine contenue, l'oraison funèbre de toutes les religions. Le secret de cet intérêt subit et un peu surprenant s'explique alors à merveille : il en serait de ce moribond de marque comme du plus simple mortel : tout le monde serait anxieux d'obtenir de ses nouvelles parce qu'on le croirait près de sa dernière heure, entre vie et trépas. M. Maurice Vernes n'appartient pas à cette école qui prétend substituer l'histoire des religions à la religion, car il concède que celle-ci pourra continuer à être enseignée, à l'ombre des autels, par les ministres des divers cultes. Il veut bien se porter fort que les professeurs de l'université seront bons princes;

qu'ils mettront du ménagement et de la délicatesse, surtout au début, dans leur exposé critique des religions. Voici même qui semble tout à fait rassurant : « Je ne conçois pas, dit notre auteur, le professeur d'histoire de la philosophie sans l'amour de la philosophie : je n'imagine pas le professeur d'histoire des religions autrement que pénétré d'une profonde sympathie pour l'*évolution* de l'idée religieuse, dont il retrace les divers et multiples aspects. » Profonde sympathie pour l'*évolution de l'idée religieuse !* Le mot en dit vraiment trop long pour ne pas avoir trahi la pensée de notre confrère. Il est évident que M. Vernes ne ferait pas grand cas de l'amour que professerait pour l'histoire de la philosophie l'auteur (et il doit en connaître) qui l'exposerait de façon à établir qu'il n'y a pas de philosophie du tout. Il se pourrait aussi que des savants éminemment curieux prissent un plaisir, qui n'est pas à l'usage du vulgaire, à assister ainsi à l'*évolution de l'idée* des religions pour en voir tous les produits, les religions historiques, s'affaisser les unes sur les autres, comme ces capucins de carte que les enfants rangent en cercle. Soyons franc, c'est la peur d'un accident de ce genre qui explique pourquoi les personnes religieuses ne professent pas à l'endroit de l'histoire des religions ce beau zèle dont font tout à coup preuve des hommes qui jusqu'alors n'avaient pas passé pour s'intéresser si fort aux arcanes du sanctuaire. Est-ce que peut-être on serait arrivé à aborder l'objet par une face qui n'a en elle-même rien de religieux ? Faudrait-il distinguer entre l'intérêt pour la religion et l'intérêt pour l'évolution de l'idée religieuse ? Tout en embrassant avec effusion l'histoire des religions, se proposerait-on de mordre immédiatement la religion au cœur, en attendant qu'elle expirât faute d'air respirable ? Il n'est pas nécessaire d'avoir pénétré bien avant dans l'histoire des religions pour avoir vu s'en dégager une leçon fort caractéristique. Ces mythologies, ces histoires et ces aventures ont beau nous paraître étranges, bizarres, leurs sectateurs, eux, les ont prises fort au sérieux ; ils ont vécu de ces croyances ; ils leur ont fait le sacrifice de tout ce qu'ils avaient de plus précieux. Il n'y a pas jusqu'à tel pauvre sauvage qui ne mette une certaine pudeur à ne pas dévoiler au premier aventurier venu, fraîchement débarqué dans son île, le secret de son commerce intime avec les

divinités qu'il sert à sa façon. Les croyants du XIXe siècle sentent volontiers un peu comme ces sauvages. Ils ne sont pas sans éprouver un certain effroi à la pensée que ce dont ils vivent, la foi de leurs femmes et de leurs enfants, va être livré à des savants distingués qui manipuleront tout cela, inspirés exclusivement par une « haute curiosité. » A la rigueur, tel bon bourgeois mettra le pied dans un amphithéâtre de médecine ; il assistera même à une vivisection ; mais c'est pourtant ne pas tenir suffisamment compte de l'humaine faiblesse que d'exiger, au nom de la science, qu'il vienne assister à l'autopsie d'un compatriote, d'un ancêtre, ou d'un proche parent dont hier encore il travaillait à prolonger l'existence. N'est-ce pas pousser un peu bien loin les exigences de la tolérance que d'exiger que les enfants de nos écoles primaires assistent à la dissection de la foi de leur papa et de leur maman, du même œil que les carabins suivent l'exposition savante du professeur de clinique leur exposant tout ce qu'il y a de curieux dans tel remarquable *sujet ?*

« Mais enfin, dira M. Vernes, où voulez-vous en venir ? Il faut bien que la science ait ses droits. Nous vous laissons l'histoire *sainte*, nous ne réclamons que l'histoire laïque et savante. » Nous sommes désolé d'avoir à mettre en doute la perspicacité de M. Maurice Vernes, en déclarant que cette réponse n'est pas sérieuse. N'a-t-il donc jamais constaté que l'enfant ne veut plus de son joujou dès qu'obéissant à une curiosité malsaine il l'a démonté pour voir ce qu'il y avait dedans ? Et il possède, lui, le rédacteur de la *Revue de l'histoire des religions*, une foi assez robuste en l'avenir de la religion pour croire qu'elle puisse subsister alors que, dès l'école primaire et exclusivement dans un esprit de haute curiosité, on se sera borné à exhiber devant notre jeunesse le squelette d'elles toutes !

M. Maurice Vernes est tombé dans une étrange méprise : il lui était permis moins qu'à personne, à lui, apôtre enthousiaste de l'histoire des religions, d'oublier que c'est là une science éminemment protestante. Or il n'y a rien de plus antiprotestant que le dualisme qu'il prétend établir entre une histoire sainte et une histoire laïque et scientifique. Un bon protestant ne tient pour sainte et pour saine que l'histoire qui est avant tout vraie. Il n'est

nullement nécessaire de laïciser l'histoire des Juifs pour renoncer à présenter « le rapt de la bénédiction paternelle par Jacob, le massacre des populations cananéennes, par exemple, comme approuvé de Dieu. » Il suffit de lire avec intelligence et bon sens le contenu de la Bible, qui est loin de nous être présenté comme une histoire sainte au sens où M. Vernes paraît l'entendre. On ne trouvera pas beaucoup de protestants retardés et réactionnaires pour soutenir que tous les récits bibliques sont édifiants. La critique biblique a achevé son œuvre dans le sein de l'Eglise avant la naissance de l'histoire des religions. Il ne s'agit plus que de faire passer en pratique, et cela dans un esprit religieux, les résultats incontestables des études bibliques. A la grande satisfaction de tout le monde, on verra alors s'enfuir, dans la région des légendes et des commentaires cléricaux, beaucoup de récits embarrassants qui ont trop longtemps passé pour des articles de foi. Nous en convenons, même en Allemagne, on a encore maintenu un divorce dangereux entre l'enseignement ecclésiastique et l'enseignement universitaire. Il faut que les hommes éclairés aient enfin le courage de dire ce qu'ils pensent. De nos jours, la religion ne peut que perdre à être laissée dans les mains des dévots et des bigots qui ne savent jamais distinguer l'essentiel de l'accessoire, l'esprit de la lettre, l'histoire du pragmatisme clérical. Nous ne voulons à aucun prix de cette histoire sainte que nous octroie M. Vernes et qui végéterait à l'ombre, aux abords des églises gothiques, comme une herbe étiolée, sans consistance, si bien qu'il ne serait pas même nécessaire de la soumettre au régime de la faucille dont seraient armés tous les maîtres imaginables, à commencer par le modeste magister de village. M. Maurice Vernes parle vraiment comme s'il ne s'adressait qu'à d'ignares curés, aux éditeurs Mame, ou au comité de telle société religieuse protestante. Jamais un protestant quelque peu éclairé ne s'accommodera de la part de dupe qu'il prétend nous faire. Tout croyant instruit sait de nos jours qu'une foi viable doit être assise sur des bases la mettant à l'abri des entreprises de la critique et de la spéculation philosophique. Sans doute on entendra pousser des cris d'aigle lorsque la critique viendra rendre le plus précieux des services, en dénonçant comme fables judaïques ce qu'une apologétique fort

peu chrétienne présente comme paroles d'Evangile. Mais de quel droit considérerait-on comme les organes attitrés de nos églises des hommes qui, fermant systématiquement les yeux à tout ce qui se passe autour d'eux, s'obstinent à donner à leurs collégiens et à leurs catéchumènes des instructions religieuses condamnées à s'écrouler au premier contact avec l'instruction supérieure ?

Protestant en conséquence contre le dualisme que veut établir M. Vernes, nous demandons que l'enseignement religieux devienne plus scientifique et que l'étude de l'histoire des religions devienne plus religieuse. En élevant ces exigences, nous estimons préparer à la science des religions un avenir plus brillant que celui rêvé pour elle par le rédacteur de sa *Revue*. Car, voyez-vous, si pour enfler les voiles il n'y avait que le souffle « d'une haute curiosité, » l'engouement du moment ne durerait pas : la science des religions perdant son objet serait bientôt reléguée parmi les antiquités cultivées par quelques rares amateurs. Combien se trouverait-il de villageois revenant de porter leurs denrées aux halles centrales, désireux, pour faire honneur aux leçons que leur maître d'école leur aurait données, d'aller prendre au musée des antiques, comme chargement de retour, un léger aperçu des vitrines où seraient conservés, dûment étiquetés et classés, les documents des religions de toute la terre, l'image de leurs dieux, de leurs héros et de leurs saints ? Dès l'instant où la religion aurait perdu sa valeur comme intérêt vivant, personnel, pratique, l'histoire des religions ne tarderait pas à devenir singulièrement ennuyeuse, même pour les curieux qui auraient bientôt trouvé des sujets plus piquants pour satisfaire leur goût un peu blasé.

La *Revue de l'histoire des religions* paraît tous les deux mois par livraisons in-8°, de huit à neuf feuilles, formant à la fin de l'année deux volumes de quatre cents pages. Nous avons remarqué quelques reproductions de travaux allemands : *L'unité du sanctuaire chez les Hébreux*, d'après M. J. Wellhausen ; *les Sacrifices et les fêtes chez les Hébreux* ; *les Prêtres et les lévites*, du même auteur ; sur le Nouveau Testament, il y a un article : *Corrections proposées au texte*. La plupart des travaux fort variés s'occupent cependant de religions extrabibliques. Ainsi on trouve dans la Revue une *Esquisse du développement religieux en Grèce*, par

M. C.-P. Tiele; *des Monuments funéraires des Grecs*, par M. Ravaisson; *Comment distinguer les éléments exotiques de la mythologie grecque?* par M. C.-P. Tiele. Comme se rapportant aux religions en général, il faut signaler : *Aperçu général des principaux phénomènes religieux* (programme d'un cours élémentaire d'histoire des religions), par M. van Hamel et : *Etude générale des différentes religions* (programme d'un cours supérieur au point de vue de l'enseignement secondaire), par M. J. Hooykaas. Dans les sujets d'un intérêt général nous signalerons encore les travaux suivants : *les Religions de l'Inde*, par M. A. Barth, *de la Chine*, par M. Henri Cordier, et la *Religion assyro-babylonienne*, par M. Stanislas Guyard. Les articles décidément spéciaux ne manquent pas, ainsi : *Exploration des monuments religieux de Cambodge*, par M. J. Spooner, *Documents inédits sur la sorcellerie; Eléments mythologiques des pastorales basques*, par M. Julien Vinson. Ce sera évidemment un signe des temps si une revue si spéciale réussit à se former un public. On ne peut que féliciter M. Maurice Vernes d'avoir tenté l'entreprise et lui souhaiter le meilleur succès.

CHRISTIAN BÜHLER. — HISTOIRE CRITIQUE DU VIEUX-CATHOLICISME [1].

Les événements marchent vite de nos jours. Le mouvement *vieux-catholique* ne date que de dix ans, et il a déjà toute une histoire. C'était rendre un utile service, non seulement aux historiens futurs, mais aux contemporains eux-mêmes, à ceux-là surtout qui n'ont pu suivre ce mouvement que de loin, que de fixer dès maintenant le souvenir de ses origines et de ses premières péripéties.

Un ecclésiastique protestant, M. Bühler, pasteur à Bremgarten (Argovie), s'est voué à cette tâche et l'a accomplie de manière à mériter la reconnaissance de tout lecteur sérieux. Son beau travail, couronné par la société de la Haye pour la défense de la

[1] *Der Altkatholicismus, historisch-kritisch dargestelt*, von Chr. Bühler. — Leiden, Brill, 1880. — XI et 367 pag. grand in-8°.

religion chrétienne, se compose de trois parties. La première retrace la naissance, les développements et le caractère du mouvement vieux-catholique. Cette étude historique, basée sur une connaissance étendue et approfondie des faits, est d'un haut intérêt et d'une durable valeur. Non moins importante et instructive est l'étude suivante, dans laquelle le vieux-catholicisme est comparé aux mouvements analogues qui se sont précédemment produits dans l'Eglise. Dans la troisième et dernière partie M. B. examine la raison d'être du mouvement actuel et ses perspectives d'avenir.

Tout homme de cœur partagera les sympathies de l'auteur pour la réforme catholique et ses conducteurs spirituels. On ne peut non plus que rendre hommage à l'équité dont il s'est efforcé de s'inspirer dans ses jugements. Mais plus d'un, sans doute, de ses lecteurs aura quelque peine à s'élever à la hauteur idéale de son optimisme quant à l'avenir de cette réforme et au rôle qui lui est réservé dans notre société. Les conjonctures politiques et ecclésiastiques de l'Europe, l'esprit qui domine dans les classes que leur culture et leur prétendu libéralisme sembleraient devoir prédisposer à la comprendre, à l'embrasser ou à lui servir d'appui, sont peu faits pour en favoriser les progrès. Et l'on ne comprend que trop bien la lassitude et le découragement qui avaient fini par s'emparer de l'un des plus vaillants porte-drapeau du vieux-catholicisme, de cet excellent J. Huber, de Munich, l'éloquent apôtre de l'idéalisme philosophique, religieux et patriotique, dont une plume amie vient de nous retracer la vie et les nobles travaux [1].

Mais peut-être la phase dans laquelle le mouvement est entré, le temps d'arrêt qu'il subit aujourd'hui, sont-ils une épreuve salutaire sous le coup de laquelle il gagnera ce qui peut lui avoir manqué en profondeur et en intensité. Peut-être, quand il se sera retrempé et purifié aux sources de la vie religieuse, et le cours providentiel des événements aidant, acquerra-t-il la puissance d'expansion qui lui a été jusqu'ici refusée. On ne peut se résigner que difficilement à voir péricliter et réduit à la stérilité un mou-

[1] *Johannes Huber* (mit Porträt), von Dr Eberhard Zirngiebl. — Gotha, Friedrich Andreas Perthes, 1881.

vement qui, après tout, a été et est encore un mouvement religieux. Car, ainsi que le dit quelque part notre historien, « quiconque en recherche les principes premiers, les mobiles profonds et permanents, quiconque apprend à connaître de près les sentiments et les aspirations des hommes qui doivent être regardés comme les pères et les fondateurs du vieux-catholicisme, ne peut se méprendre sur ce fait que si la science, l'humanisme, le patriotisme et, dans une certaine mesure, la politique ont rempli, à sa naissance, l'office d'accoucheurs et de gardes, c'est la religion qui est sa mère, c'est dans la conscience qu'il a sa source. »

H. F. E.

M.-J. Gaufrès. — Claude Baduel [1].

Claude Baduel est un nom qui méritait de sortir de l'oubli. Cet enfant de Nîmes figure avec honneur parmi les hommes, nombreux dans l'âge de la Renaissance, qui n'hésitèrent pas à sacrifier leurs intérêts matériels à l'amour des « bonnes lettres, » et pour qui la rénovation des études fut un παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν. Il figure, avec plus d'honneur encore, parmi les humanistes qui ne se contentèrent pas, comme nombre de leurs confrères, d'être « luthériens » *in petto*, associant les nouvelles idées à la pratique de l'ancien culte, mais qui surent faire à leur foi le sacrifice d'une position que l'amour des lettres devait leur rendre chère. Nous connaissons peu de vies où l'on puisse suivre aussi distinctement la marche de cette évolution conduisant de la scolastique à l'humanisme, de l'humanisme au luthéranisme d'abord secret, puis avoué, pour aboutir enfin à l'adoption du calvinisme avec toutes ses conséquences doctrinales et disciplinaires.

Là n'est pas, cependant, l'unique intérêt de cette biographie. Comme l'indique le titre, ce qu'elle nous offre avant tout, c'est un épisode de l'histoire de la réforme des études au XVIe siècle, savoir l'établissement du collège des arts à Nîmes, le rectorat de Baduel, les deux « guerres collégiales » entre lui et son collègue

[1] *Claude Baduel et la réforme des études au XVIe siècle*; par M. J. Gaufrès. Ouvrage couronné par l'académie de Nîmes. — Paris, L. Hachette et Ce, 1880. X et 354 pages.

Bigot, qui prétendait assujétir les études littéraires à la philosophie (et quelle philosophie!), les divers ouvrages de Baduel, qui nous initient à l'esprit et à la méthode de son enseignement. Ce qui s'est passé dans la cité nîmoise, au point de vue scolaire, entre 1540 et 1550, est d'un intérêt plus que local : « la chronique, dit avec raison le biographe, y confine à l'histoire. »

M. Gaufrès a traité ce sujet *con amore*. Depuis longtemps, sans doute, Baduel est, comme on dit, son homme, et de longue main il a dû réunir de toute part les matériaux de l'histoire des origines de ce collège auquel se rattachent ses souvenirs d'enfance. Les lecteurs du *Bulletin de l'histoire du protestantisme français* et de la *France protestante* y auront déjà remarqué des notices qui étaient comme les préludes du présent volume. Si les esprits des bienheureux ont connaissance de ce qui se dit et s'écrit ici-bas à leur sujet, dans les lieux où ils ont travaillé, lutté et souffert pour la cause du bien et du vrai, Claude Baduel doit être satisfait : pleine justice a été rendue à ses efforts. Et il souhaitera sans doute à tous ceux qui, en France et ailleurs, ont été ses compagnons d'armes dans la bonne guerre d'il y a trois siècles, de rencontrer chacun un historien aussi bien informé, aussi aimant et aussi bien disant.

L. Wogue. — Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique[1].

Il faut le dire dès l'abord : dans ce beau volume, imprimé par autorisation du gouvernement à l'imprimerie nationale, le lecteur ne trouvera pas tout ce que semble lui promettre le titre. « L'étiquette du sac, » pour employer le pittoresque langage de l'auteur, ne répond pas exactement au contenu.

En fait d'*Histoire de la Bible*, M. Wogue ne nous donne guère, en 132 pages, que la matière de ce qui constitue communément l'introduction, dite *générale*, à l'Ancien Testament, en y insérant

[1] *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique jusqu'à nos jours*, par L. Wogue, grand rabbin, professeur au séminaire israélite de Paris, rédacteur en chef de l'*Univers israélite*. Paris, imprimerie nationale (G. Fischbacher éditeur), 1881. VI et 383 pag.

toutefois une histoire de l'origine des différents livres (matière de l'isagogique *spéciale*) fondée principalement sur le document talmudique bien connu de *Babhâ-bathrâ*. C'est dire qu'il ne faut pas s'attendre à une histoire *critique* de la littérature biblique de l'Ancien Testament. « Etant donnée l'origine de ce livre » (c'est le cours professé par l'auteur dans le séminaire israélite de Paris), « la commune croyance du professeur et de ses élèves, il ne pouvait guère n'être pas orthodoxe. » « Pour nous, dit-il ailleurs, à propos du Cantique, pour nous Israélites rabbanites, nous ne pouvons nous écarter de la tradition générale de la synagogue. »

En effet, pour l'origine de la plus grande partie des livres bibliques, M. Wogue adopte les dires du Talmud, en amendant sur certains points les données de la *beraïtha* ou de la *mishnah* d'après celles de la *ghemara*, et en prenant le verbe *kathab* (par exemple dans cette phrase : « Ezéchias et sa compagnie כתבו Esaïe, les Proverbes, le Cantique des cantiques et l'Ecclésiaste ») dans le sens de transcrire, compiler, rédiger, éditer, ce qui « ne préjuge rien sur la paternité des ouvrages. » Les réserves de notre auteur portent entre autres sur Ezéchiel, qui peut fort bien, selon lui, avoir non seulement composé, mais recueilli et rédigé ses discours; sur les livres de Samuel, que le Talmud attribue à Samuel lui-même, « expression passablement impropre, » puisque la mort du prophète est déjà relatée 1 Sam. 25 : 1; sur l'Ecclésiaste qui, « sous sa forme actuelle, » ne saurait être de Salomon, mais n'est pas non plus postexilique. « La rédaction primitive émane de Salomon, en ce sens qu'une grande partie du livre a été ou *prononcée* par lui et retenue de mémoire par plusieurs générations, ou *écrite* par ses ordres, mais imparfaitement conservée; puis, à une époque ultérieure.... ces pensées ont été recueillies, complétées, enrichies de certaines additions, d'une épigraphe et d'une conclusion, par un ou plusieurs auteurs. » Cette *édition* se serait faite dans le royaume de Juda, sous Manassé ou ses successeurs, ce qui est « conforme à la tendance générale du livre » et se concilie avec « l'hypothèse de la beraïtha, qui fait *rédiger* l'Ecclésiaste par la compagnie d'Ezéchias, compagnie qui, comme Rachi nous l'a déjà dit, doit avoir survécu à son fondateur. » La principale divergence porte sur le Psautier. M. Wogue ne croit pas, avec le Tal-

mud, à l'existence de psaumes antémosaïques; d'un autre côté, plusieurs psaumes lui *semblent* manifestement postérieurs à David bien que beraïtha et ghemara *paraissent*, d'un commun accord, regarder ce roi comme l'éditeur définitif. La beraïtha statue, en effet, que *David a écrit* (*kathab*) *le Psautier par les mains* ou avec l'aide *de dix anciens, savoir : le premier homme* (à qui un autre passage du Talmud attribue le Ps. CXXXIX), *Melchisédec* (comp. Ps. CX), *Abraham* (que le Talmud paraît identifier avec Ethan l'ezrachite, l'auteur traditionnel du Ps. LXXXIX), *Moïse* (Ps. XC), *Héman, Yedouthoun, Asaph et les trois fils de Qôrach* (Koré).

Sur ces points et quelques autres, le professeur rabbanite a donc osé s'émanciper plus ou moins de la tradition synagogale. Il se montre d'autant plus résolument conservateur en ce qui concerne la plupart des autres livres. Inutile de dire que pour lui le Pentateuque tout entier est de Moïse, ou plus exactement, Moïse, simple secrétaire, l'a *transcrit* sous la dictée de Dieu qui est l'auteur. Je dis : le Pentateuque tout entier. En effet, renchérissant sur le texte de la beraïtha déjà citée, qui attribue à Josué les huit derniers versets du Deutéronome à partir de ces mots : *Et Moïse mourut là,* M. Wogue penche très fort pour l'opinion de R. Siméon rapportée dans une autre beraïtha en ces mots : « Pouvait-il manquer une seule lettre au livre de la loi, alors qu'il est écrit (Deut. XXXI, 26) : *Prenez ce livre de la loi?* Donc, jusque-là Dieu dictait, Moïse répétait et écrivait ; à partir de là, Dieu dictait, et Moïse écrivait en pleurant. » Pourquoi Moïse n'aurait-il pas pu, sous la dictée et la responsabilité de Dieu, raconter sa mort comme un fait accompli, aussi bien qu'il a pu parler de ses propres vertus (Nomb. XII, 3) et de sa prééminence prophétique? (Ibid. vers. 7 et 8; Deut. XXXIV, 10.)

Parmi les raisons qui militent pour cette opinion, la raison capitale est celle-ci : « La Tôrah n'est pas seulement un tout indivisible, c'est encore et surtout un tout *homogène*, je veux dire d'une valeur, d'une sainteté égale. On ne peut admettre que la Tôrah, qui est sainte au premier chef, ne le soit pas tout entière, et que dans les lignes qui la terminent, dans celles-là précisément qui contiennent ce dogme considérable : la *supériorité prophétique*

de Moïse, elle déchoie au rang secondaire des Nebhiîm. Or, nous avons déjà vu que la valeur respective des livres bibliques dépend de celle de leurs auteurs : ainsi le livre de Josué, par exemple, est *saint*, parce qu'il émane de l'inspiration médiate נבואה; mais celui de Moïse est *sacro-saint*, parce qu'il émane de l'inspiration immédiate ou révélation, על פי יי (littér. : « sur la bouche » de Dieu, » c'est-à-dire sur son ordre, et selon le Talmud : sous sa dictée); cette dernière, l'inspiration directe, Moïse seul l'a possédée. Si donc la Tôrah contenait une seule ligne écrite par un autre que Moïse, ce serait une œuvre bâtarde et hétérogène, à la fois divine et quasi divine; elle n'aurait plus droit tout entière à notre vénération, j'entends celle que nous accordons à la parole même de Dieu ; elle perdrait, en un mot, une partie de son autorité. » — Etant donnée cette théorie des différents degrés d'inspiration, on comprend que l'auteur n'éprouve, en revanche, aucun scrupule à s'approprier, à propos du livre de *Josué*, l'assertion de la ghemara qui veut que les vers. 29-32 du dernier chapitre, qui rapportent la mort de Josué, aient été écrits par Eléazar, et le vers. 33 qui mentionne la mort d'Eléazar lui-même, par Phinées son fils et successeur. En effet, « que le livre de Josué ait été rédigé entièrement par Josué ou en partie par d'autres, c'est toujours le même degré d'inspiration, c'est toujours la נבואה, et l'homogénéité dogmatique du livre n'en souffre aucune atteinte. »

Voilà, il faut l'avouer, ce qui s'appelle être conséquent. Nous avons d'autant plus tenu à relater avec quelque détail l'opinion du grand rabbin de Paris sur ce sujet, que, par le temps qui court, une foi aussi robuste, aussi intacte, au dogme traditionnel de la mosaïcité du Pentateuque commence à se faire rare, même parmi les champions de la critique dite apologétique, et que les savants israélites qui de nos jours s'occupent d'histoire de la littérature sacrée, ne nous ont en général guère habitués à un pareil respect de la tradition rabbinique. Il y a donc encore, c'est par là surtout que nous intéresse la première partie de ce volume, il y a dans les hautes sphères de l'Israël moderne des docteurs qui n'ont pas ployé le genou devant le Bahal de la critique ou (ce qui, pour M. Wogue comme pour l'abbé Vigouroux, et pour plus d'un protestant oublieux du « rocher d'où il a été taillé, » est tout un) du

« rationalisme. » Pour être juste, il faut ajouter que cette littérature « rationaliste » moderne, celle surtout de langue allemande, sans parler de celle de langue hollandaise, paraît s'être tenue à une respectueuse distance du savant rabbanite. Pour lui, la liste des « travaux les plus importants et les plus célèbres qu'a fait naître, dans les trois derniers siècles, la science à laquelle il essaye d'initier » ses lecteurs, s'arrête, en fait de littérature chrétienne, à Jahn, *Introductio in libros sacros Veteris Fœderis* (1814)! Eichhorn († 1827) et Jahn († 1816) figurent quelque part (pag. 41), à côté de M. Munk, comme « les meilleurs critiques de nos jours. » Et ces « rationalistes allemands modernes » ont été inspirés par « l'esprit indépendant, mais sage et mesuré » de..... devinez ! .... C'est un homme par qui « une *nouvelle* ère a été inaugurée dans la science. » — Semler, sans doute ? — Vous n'y êtes pas. C'est... Jean-Gottlob Carpzov, dans son *Introductio ad libros canonicos Veteris Fœderis* (1721) et dans sa *Critica sacra* (1728); Carpzov, c'est-à-dire le représentant par excellence de la réaction dogmatique et traditionaliste contre la critique naissante !

La seconde partie du livre (pag. 133-173) s'occupe, sous le titre : *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, des versions anciennes, notamment des versions grecques et araméennes qui ont pour auteurs des Israélites, ainsi que des deux principales méthodes suivies dans l'investigation du texte : le *peshât*, méthode littérale, et le *derâsh*, méthode libre, qui s'applique à creuser plus profond et a pour résultat le *midrash*, soit *halakhique* (légal), soit *haggadique* (moral).

La partie sans contredit la plus importante et la plus utile de l'ouvrage de M. Wogue est la troisième, qui remplit toute la seconde moitié du volume. C'est une *Histoire de l'exégèse*. L'auteur aurait bien fait de prévenir dès l'abord le public qu'il s'agit de l'histoire de l'exégèse *au sein du judaïsme*.

Cette histoire s'étend de Hillel l'Ancien, le fondateur de l'exégèse talmudique, 30 ans avant l'ère vulgaire, jusqu'à nos jours (ce qui, d'après une note de la page 344, veut dire jusque vers 1867). Elle se divise en trois périodes : la première, allant jusqu'à Saadyah, correspond à la phase de l'enfance ; la seconde, de Saadyah à Abravanel, est caractérisée comme la période de la maturité ; la

troisième est une période de déclin jusqu'à Mosès Mendelssohn († 1786), de qui date la renaissance moderne des sciences juives. Avec lui s'ouvre la période contemporaine, illustrée entre autres par Salomon Munk († 1867), et Samuel-David Luzzato († 1865), « le coryphée de l'exégèse moderne. »

On sent que le savant israélite est ici dans son élément. Il a raison de supposer, comme il le fait avec trop de modestie dans son Avertissement, que ses lecteurs trouveront dans cette Histoire de l'exégèse juive maint aperçu nouveau, mainte révélation sur les choses ou sur les hommes, et qu'ils ne croiront pas avoir perdu tout à fait leur temps en parcourant ces pages. Il ne sera du reste pas inutile de remarquer que M. Wogue n'a pas eu principalement en vue les spécialistes et les érudits, que les termes talmudiques ou d'hébreu moderne ont été soigneusement traduits et au besoin commentés, que des notes nombreuses élucident ce qui est obscur ou insuffisant dans le texte, que le style, enfin, est un bon style didactique. Si nous avions un regret à exprimer, c'est que l'auteur soit trop resté dans les généralités et n'ait pas introduit un plus grand nombre de citations. Rien de plus propre à caractériser les procédés et la méthode d'un exégète, ses principes et l'application qu'il en a faite, que de citer des exemples concrets tirés de ses commentaires. Il aurait suffi, d'ailleurs, pour ne pas trop grossir le volume, d'entrer dans ces détails à propos des chefs d'école et des exégètes les plus influents. Quoi qu'il en soit, et telle qu'elle est, cette histoire de l'exégèse parmi les Juifs offre une lecture des plus instructives au théologien chrétien. Dans une certaine mesure, elle pourra servir, sinon de pendant, du moins de complément à l'ouvrage bien connu de Diestel sur l'Histoire de l'Ancien Testament dans l'Eglise chrétienne.

Un appendice d'une douzaine de pages jette un coup d'œil rapide sur « les principaux hébraïsants chrétiens jusqu'à nos jours. » Cet exposé, emprunté à Luzzato, ne s'occupe que des grammairiens, à partir de Reuchlin. Ici également, *jusqu'à nos jours* doit s'entendre *cum grano salis*. Les hébraïsants allemands modernes, par exemple, ne sont représentés que par Gesenius et Ewald. Encore le lecteur n'apprend-il pas en quoi se distinguent l'un de l'autre ces deux illustres grammairiens, tandis qu'on fait à l'ab-

surde système de Masclef l'honneur de lui consacrer deux pages entières.

L'usage du volume est facilité par un *index alphabétique*, et, chose qu'il est presque superflu de dire, l'exécution typographique fait le plus grand honneur à l'imprimerie nationale. H. V.

REVUES

Zeitschrift für Kirchengeschichte

Directeur : M. Théod. Brieger.

Tome IV, troisième cahier.

Ritschl : Etude du livre « De la pauvreté spirituelle. » — *Völter :* La secte de Schwäbisch-Hall et l'origine de la légende impériale allemande. — *Benrath :* Revue critique de la littérature relative à l'histoire de la Réformation en Italie. — *Erichson :* Contributions strasbourgeoises à l'histoire du colloque de Marbourg : I. L'itinéraire de Hédion. — *Kawerau :* Lettres et documents relatifs à l'histoire de la controverse antinomienne. (Deuxième partie.) — Miscellanées de MM. *Sauerbrei* et *Benrath.*

Quatrième cahier.

Harnack : Le Diatessaron de Tatien et le commentaire sur l'évangile de Marcion, chez Ephraem le Syrien. — *Reuter :* Etudes augustiniennes, III. — *Brieger :* Les prétendues ordonnances ecclésiastiques de Marbourg de 1527 et la première instruction catéchétique de Luther sur la cène. — *Gillert :* Hymnes latins, tirés des manuscrits de Saint-Pétersbourg. — *Erichson :* Contributions strasbourgeoises à l'histoire du colloque de Marbourg : II. Trois lettres de Bucer, octobre 1529 — mars 1530. — *Kolde :* De l'original allemand de la confession d'Augsbourg. — *Waltz :* Contribution à l'histoire de la Réformation en Espagne.

Zeitschrift für praktische Theologie

Directeurs : MM. Bassermann et Ehlers.

Troisième cahier.

H. Neumann : Du soin des pauvres comme attribution de l'Eglise. — *C. Wittichen :* L'histoire ecclésiastique dans l'enseignement religieux donné aux classes supérieures des gymnases. — *R. Seyerlen :* Le culte chrétien dans l'âge apostolique. — *P. Kirmss :* Jésus dans la synagogue de Nazareth. Sermon sur Luc IV, 14-31. — *Mehlhorn :* Allocution adressée aux élèves du collège de Saint-Nicolas, à Leipzig, à la rentrée d'automne 1879, sur Gen. VIII, 22. — *Brake :* Catéchèse sur la péricope du payement de la didrachme, Math. XVII, 24-27. — Bulletin bibliographique.

Theologische Studien aus Würtemberg

Directeurs : MM. Hermann et Zeller.

Troisième cahier.

P. Wurm : Le nom de dieu *Elohim* et le rapport entre Dieu et les anges dans l'Ancien Testament. — *E. Feuerlein :* L'oraison dominicale paraphrasée par Dante (Purg. XI) et par Herder. — *Fr. Roos :* Rapports entre l'évangile de Jean et les épîtres johanniques. — *E. Nestle :* Théodore de Mopsueste et Nestorius. Leur parenté d'après des sources syriaques. — *C.-Fr. Jäger :* Remarques sur la doctrine de la divine pédagogie. — *Bossert :* Petites contributions à l'histoire de la Réformation en Franconie. — *Pezold :* Des reproches que Strauss fait à la morale de Jésus dans son « Ancienne et nouvelle foi. »

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

Directeur : M. B. Stade, à Giessen.

Deuxième cahier, 1881.

Giesebrecht : Etudes critiques sur l'Hexateuque. Le langage de l'élohiste. — *Le même :* De la date de composition des Psaumes. — *J. Derenbourg :* Notes exégétiques sur quelques psaumes. — *G. Hoffmann :* Remarques lexicologiques. — *Stade :* De l'origine du livre pré-deutéronomique des Juges. — *Le même :* Contributions à l'épigraphie phénicienne. — *Le même :* IEVE ἀδωνάει. — *Le même :* Où les légendes généalogiques sur l'origine des Hébreux ont-elles pris naissance ? — Bibliographie.

Jahrbücher für protestantische Theologie

Quatrième cahier, 1881.

G. Runze (Berlin) : Les développements que la preuve ontologique de l'existence de Dieu a reçus depuis Kant. — *Eberh. Schrader :* La légende de la folie de Nébucadnetsar. — *Kayser :* Etat actuel de la question du Pentateuque. III. (MM. Delitzsch et Dillmann.) — *Gottlieb Klein* : Les « Totaphot » (phylactères) d'après la Bible et le Talmud. — *H. Holtzmann* : Le problème de la première épître johannique dans ses rapports avec l'Evangile. I. — *C. Wittichen* : Les sources de l'évangile de Luc. — *Fréd. Zimmer* : D'où vient le nom de Silas ? — *J. Dräsecke* : L'épître canonique de Grégoire de Néocésarée. — *W. Möller* : A propos de Minucius Félix. — *K.-K. Müller* : A propos de Jules Africain. — *R. Seydel* : Math. XI, 27 ; Luc X, 22.

Revue théologique (de Montauban)

Septième année, N° 1.

A. Wabnitz : La croyance à la résurrection des corps en Palestine. — *J. Monod* : L'œuvre littéraire de M. F. Bonifas. — *H. Lutheroth* :

De l'édit de Claude pour l'expulsion des Juifs de Rome. — *E. Sautter*: Rapport sur son voyage en Angleterre et en Ecosse. — *Ch. Bois*: Revue française. — *A. Sardinoux* : Bibliographie. Littérature apologétique populaire.

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHLICHE WISSENSCHAFT

Sixième livraison.

R. Kübel : Etudes apocalyptiques. I. — *Th. Zahn* : La règle de foi et le symbole baptismal. — *Luthardt* : La morale dans les Méditations de Marc Aurèle.

Septième et huitième livraisons.

C.-H. Cornill : De l'auteur des psaumes 84, 85, 42 et 43. — Extraits du cours de feu le professeur *von Hofmann* sur l'évangile de Marc. II. — *P. Müller* (pasteur luthérien, à Genève): Peine, châtiment et épreuve, dans le Nouveau Testament. — *R. Bückmann* : L'Eglise luthérienne au XVIe et au XVIIe siècle et les missions parmi les païens. Efforts communs de Leibnitz et de A.-H. Francke en vue de ces dernières. — *J.-C. Heuch* : La pratique officielle de la cure d'âmes. — *Ph.-E. Huschke* : Eglise nationale et Eglise libre à la lumière de la Parole de Dieu. — *K. Meinhof* : Susanne-Catherine de Klettenberg et ses amis. — *F. Zimmer* : Encore le « mauvais riche. »

REVUE PHILOSOPHIQUE de M. Th. Ribot.

Mai.

J. Darmesteter : Les cosmogonies aryennes. — *Charpentier* : Philosophes contemporains : M. Cournot. — *Dr G. le Bon* : Problèmes anthropologiques. I. La question des criminels. — *D^r^ Ch. Richet* : La mémoire élémentaire. — Analyses et comptes rendus. — Notices bibliographiques. — Correspondance : MM. *P. Tannery* et *F. Evellin* : Sur l'infini mathématique.

Juin.

Geo. Guéroult : Du rôle du mouvement dans les émotions esthétiques. — *A. Fouillée* : Critique de la morale de Kant. (Deuxième article.) — *Herbert Spencer* : Des gouvernements composés. — *Adrien Naville* : L'amour-propre ; étude psychologique. — Analyses et comptes rendus. — Périodiques (allemands).

Juillet.

J. Ochorowicz (à Lemberg) : Projet d'un congrès international de psychologie. — *A. Espinas* : La philosophie écossaise au XVIIIe siècle et les origines de la philosophie anglaise contemporaine. (Deuxième article.) — *G. Guéroult* : Du rôle du mouvement dans les émotions esthétiques. (Fin.) — *Herbert Spencer* : Le corps consultatif. — Analyses et comptes rendus. — Notices bibliographiques. — Périodiques (italiens).

LA VERSION OSTERVALD REVISÉE[1]

I

Cette revision d'Ostervald sera accueillie dans le public protestant de langue française avec des sentiments divers. Sans être prophète, on peut prévoir que chez plusieurs elle se heurtera aux préventions que la seule énonciation des noms d'*Ostervald* et de *revision* a le don d'éveiller dans certains milieux. D'autres, et nous espérons qu'ils seront nombreux, lui feront un accueil sympathique. Nous n'hésitons pas, quant à nous, à nous ranger parmi ces derniers, remerciant la *Société biblique de France* d'avoir pris l'initiative de ce travail et de l'avoir mené courageusement à bonne fin.

Certes, nous n'ignorons pas ce qui peut se dire contre le procédé des revisions. Nous savons également tout ce qu'on s'est plu à éditer et à rééditer contre la version du vénérable pasteur neuchâtelois. Toutes ces critiques ne peuvent empêcher d'être ce qui est, et que le comité de la Société biblique rappelle dans une préface conçue en excellents termes et inspirée par un parfait bon sens.

« Nous possédons, dit-il, dans la traduction de la Bible revue par J.-F. Ostervald, une version dont les origines se confondent avec celles mêmes de la Réformation, et l'histoire avec celle de nos églises françaises. Sa langue a été jusqu'à ce jour celle de tous nos sermonnaires, théologiens, controversistes et caté-

[1] *La Sainte Bible ou l'Ancien et le Nouveau Testament. Version d'Ostervald revisée.* — Paris, Société biblique de France, 22, rue d'Astorg. 1881. — VI, 875 et 286 pages gr. 8°, à deux colonnes.

chistes. Ses citations remplissent depuis trois siècles tous les ouvrages protestants. Plusieurs fois revue et corrigée, d'Olivétan à Ostervald, elle s'est acquis sous ce dernier nom une faveur sans égale, a pris sa place dans tous nos temples, à tous nos foyers, dans toutes les mémoires, et n'a cessé dès lors d'être à la fois la plus offerte et la plus demandée, même à cette heure et depuis la diffusion des traductions nouvelles à bas prix. C'est, en fait, notre véritable et seule version ecclésiastique et populaire. »

On peut regretter qu'il en soit ainsi. Oui, on peut déplorer que l'église réformée de langue française n'ait pas été dotée d'emblée, en fait de traduction de la Bible, d'une œuvre vraiment magistrale, et que la version généralement en usage parmi nous, — fruit d'une revision faite, à la marge d'un exemplaire d'une autre revision plus ancienne, par un pasteur octogénaire, — se trouve occuper l'un des derniers rangs parmi les versions reçues dans les églises protestantes. Le protestantisme français, lui qui, à partir du grand Calvin, a compté parmi ses pasteurs et docteurs un nombre si respectable d'écrivains distingués et d'exégètes d'un mérite supérieur, eût été digne, semble-t-il, d'être mieux partagé à cet égard. Après quoi, il faut se garder de rien exagérer. On a fait Ostervald dix fois plus « détestable » qu'il ne l'est, à juger calmement les choses. Il serait bon de ne pas oublier l'adage: *Qui dit trop ne dit rien.* En tout cas les légitimes regrets des uns, le dénigrement systématique des autres, ne changeront rien à ce fait que, « à travers la mauvaise et la bonne réputation, » Ostervald est resté jusqu'à cette heure « notre véritable et seule version ecclésiastique et populaire. » Ce fait, il faut savoir l'accepter et s'efforcer d'en tirer le meilleur parti possible.

On parle d'introduire de *nouvelles* versions, des versions meilleures. Cela est vite dit. Mais n'en déplaise aux ardents patrons de ces autres versions, si remarquables soient-elles à bien des égards, on ne substitue pas du jour au lendemain une traduction toute nouvelle à une version aussi profondément ancrée dans les mœurs et dans l'usage ecclésiastique. C'est le cas de se rappeler la parole de Jésus : « Il n'y a personne qui,

buvant du vin vieux en veuille aussitôt du nouveau ; car, dit-il, le vieux est meilleur, » ne fût-ce que parce qu'on en a accoutumé le goût et l'arome.

Un homme qui fait autorité en matière d'études bibliques, et qui ne pèche pas d'ailleurs par un excès de tendresse pour Ostervald, a énoncé sur ce sujet des principes qui nous paraissent être d'une parfaite justesse. Pour avoir été formulés il y a plus de vingt-cinq ans, ils n'ont rien perdu de leur à-propos. Rendant compte de la version des *Psaumes* publiée à Lausanne en 1854, M. le professeur Reuss s'exprimait comme suit, dans une chronique littéraire de l'ancienne *Revue de théologie* de Strassbourg (mars 1855, pag. 174 :)

« ... Ces sortes de changements ne se font pas si vite. Les traductions reçues sont consacrées par le temps et l'habitude ; elles ont fait du bien, elles en feront encore ; leurs défauts, pour être compris des savants, ne sont pas de nature à compromettre, soit la vérité de l'Evangile, soit la sûreté de l'enseignement.... Les changements qu'on proposera doivent, avant tout, se soumettre aux juges compétents ; les théologiens, les pasteurs doivent se familiariser avec les nouvelles traductions, et ce n'est que lorsque l'opinion publique, dans cette sphère privilégiée, aura reconnu non seulement les bonnes qualités d'un travail de ce genre, mais encore sa supériorité incontestable sur tout ce qui existait jusque là et surtout cette rare réunion de l'onction du langage avec la justesse philologique, c'est alors seulement, disons-nous, qu'on peut songer aux moyens de faire servir un tel livre au culte public Ce chemin est un peu plus long encore en France qu'ailleurs, parce que la science exégétique n'y est pas, pour le moment, dans un état très florissant, mais c'est une raison de plus pour ne pas se presser. »

« Ces idées, ajoutait l'éminent professeur de Strasbourg, ne nous viennent pas aujourd'hui pour la première fois. » Et ce qui prouve qu'elles n'ont pas cessé dès lors de de justifier à ses yeux, c'est qu'il les a reproduites, en les appuyant de nouvelles considérations, dans la préface de sa propre traduction de la Bible. Aussi cette traduction n'a-t-elle pas la prétention « de faire concurrence à n'importe quelle autre, qui serait déjà

consacrée par l'usage ou qui aurait été faite dans un but essentiellement ecclésiastique. Elle ne vise qu'à rendre des services dans la sphère plus modeste du cabinet, et partout où se ferait sentir le besoin de s'instruire sérieusement et d'une manière suivie sur la forme et le fond de l'Ecriture. » — « Ce serait, dit encore M. Reuss, un grand inconvénient que chaque Eglise eût une autre Bible, ou que la même Eglise changeât de texte au gré de chaque nouveau pasteur. »

Nous croyons avec le vétéran des sciences bibliques que pour les traductions nouvelles c'est là le vrai point de vue. C'est pour l'étude privée que les traducteurs doivent travailler en première ligne, sans se laisser influencer dans leur œuvre par la préoccupation de l'usage qui pourrait être fait de leur version dans l'Eglise. Cette préoccupation, avec la gêne qu'elle impose, ne saurait être que préjudiciable à la pleine réussite de leur travail. Que les traductions *vraiment* nouvelles se multiplient donc, et puissent-elles rencontrer beaucoup de lecteurs assidus et capables de les apprécier ! Que les auteurs de ces versions ne craignent pas de les revoir, en tenant compte des critiques des hommes compétents ! Que, dans la mesure où le comportent leurs principes, ils fassent droit aux vœux des lecteurs que leurs études et leur expérience mettent en mesure de se prononcer en connaissance de cause ! Avec le temps, une opinion générale se formera peut-être en faveur de l'une ou de l'autre des versions en présence. S'il en est une qui, mieux que les autres, réponde, soit pour le fond soit pour la forme, au double besoin de l'étude et de l'édification, qui sache se faire accepter, de préférence à ses émules, dans l'usage privé et domestique, elle aura bien des chances d'être reçue aussi dans l'usage public et de devenir ainsi, à son tour, version ecclésiastique et populaire.

Mais, encore une fois, ce ne doit pas être là le premier et principal objectif des traducteurs. Les nouvelles versions ont une autre mission à remplir. A nos yeux, elles ont celle, avant tout, de tenir en éveil, par leur concurrence même, et par la diversité de leurs méthodes, le sentiment de tout ce qu'il reste à faire pour que l'idéal soit atteint. Elles doivent nous rappeler

sans cesse le devoir qui nous incombe, à nous théologiens protestants, de chercher à saisir toujours mieux et à rendre toujours plus fidèlement la pensée originale des écrivains sacrés. Elles fournissent en outre aux laïques que cela peut intéresser un moyen simple et pratique de se mettre au courant du travail de la science exégétique et critique à un moment donné. A côté de la version reçue, qui représente plutôt le principe de conservation et de continuité historique, elles représentent celui du mouvement et de l'incessant progrès. Par là même, elles empêchent celle-là de devenir une autre Vulgate, et lui servent d'éclaireurs et de pionniers dans la voie de son propre perfectionnement.

Il n'est pas dit, en effet, que la version reçue soit condamnée à rester stationnaire. S'il ne peut être question d'introduire d'emblée dans l'Eglise telle Bible nouvelle qui aurait gagné les suffrages d'une partie du public, s'il faut lui laisser le temps de faire ses preuves, serait-ce une raison pour stéréotyper indéfiniment la version devenue officielle? Revision elle-même d'un travail plus ancien, aurait-elle perdu le droit d'être révisée, c'est-à-dire débarrassée des défauts universellement reconnus, et rajeunie en rapport avec l'évolution naturelle du langage et les résultats réellement acquis de la science? Pourquoi n'aspirerait-elle pas à conquérir pour ainsi dire de nouveau, auprès de chaque génération nouvelle, la place d'honneur que l'usage, que son passé lui assignent dans l'Eglise?

Telle est la pensée qui a présidé à l'ouvrage que nous annonçons. Les hommes qui ont entrepris et dirigé cette œuvre ont estimé, avec raison, que cette version, qui « nous apparaît çà et là vieillie, incorrecte et parfois inintelligible, » présente cependant, en raison de ses longs et pieux services et du confiant attachement que lui témoignent les fidèles, « un terrain solide pour des progrès immédiats et facilement acceptables pour tous. » « Heureux, disent-ils, si nous pouvons par là conserver à nos églises le précieux avantage d'une version qui, au-dessus ou à côté des préférences individuelles, toujours respectables, soit et demeure la Bible de la grande famille évangélique française, en qui l'Eglise se reconnaisse en quelque sorte elle-même,

qu'elle retrouve dans toutes ses chaires;.... version mesurée et sûre; expression, non de la science qui se fait, mais, autant que possible, de la science faite, dans ses résultats avérés; non des probabilités savantes de demain, mais des certitudes éprouvées d'aujourd'hui; version qui sauvegarde enfin, dans la patrie religieuse, la communauté d'une même langue pour une même foi. » Voilà, on n'en disconviendra pas, une louable et pieuse ambition. Il valait assurément la peine de tenter l'entreprise et de « renouer ainsi le fil trop longtemps rompu des *revisions* successives qui ont mis, siècle après siècle, cette antique version en état de suffire à sa tâche. »

II

Ce n'estpas la première fois dans notre siècle qu'Ostervald est soumis à une revision générale. On connaît, ou plutôt, on connaît trop peu la revision élaborée sous la direction de M. Jacq. Matter et publiée, le Nouveau Testament en 1842, l'Ancien en 1849. Plus anciennement, en 1822, il en avait paru une à Lausanne, par les soins de la Société biblique du canton de Vaud, revision trop paraphrastique, mais sensiblement améliorée dans l'édition de 1836. Assez largement répandue dans le pays en vue duquel elle avait été faite, elle n'a guère pénétré au dehors, et il n'est pas à prévoir qu'elle soit jamais rééditée. Le comité de Lausanne, eût-il conçu le projet d'une revision nouvelle, y renoncera sans doute en présence de celle que vient de nous donner la Société biblique de France [1].

Dans cette revision de Paris 1881, on a combiné les deux méthodes de la revision collective et de la revision individuelle.

Le *Nouveau Testament* est l'œuvre particulière de M. le pasteur Ch.-L. Frossard. Il avait déjà paru séparément il y a

[1] Il ne sera pas inutile de rappeler que la *Société biblique du canton de Vaud*, fondée en 1814 par le professeur David Levade, ne doit être confondue ni avec la *Société biblique auxiliaire*, formée en 1827 par quelques hommes du Réveil, ni avec la *Société de ministres de la Parole de Dieu*, à qui l'on doit la version dite de Lausanne.

une dizaine d'années, et on l'a reproduit dans ce volume avec les dernières corrections de l'auteur, d'après l'édition gr. in-8°, 1880.

L'*Ancien Testament*, entrepris sous la direction du comité de la société biblique, représenté par MM. Frank Vermeil, délégué général à cette revision, A. Matter et Ch.-L. Frossard, secrétaires, est l'œuvre collective de douze professeurs et pasteurs des églises de France et de Suisse. Ce sont MM. les professeurs Ch. Bois, Ch. Bruston, P. Chapuis, D. Coussirat, et MM. les pasteurs P. Bornand, Ch. Byse, L. Favez, feu H. Kruger, Ch. Laufer, E. Le Savoureux, E. Monnier, W. Monod. Ces noms, dont plusieurs jouissent d'une juste notoriété, sont faits pour inspirer la confiance. La présomption favorable qu'ils font naître ne sera, croyons-nous, pas démentie par un examen impartial de l'œuvre à laquelle ils restent désormais attachés.

Une revision, si bien faite soit-elle, est et demeure une *revision*. On ne peut exiger qu'elle atteigne à l'homogénéité d'une traduction originale et de première main. Il est difficile surtout qu'elle y parvienne lorsqu'elle résulte, comme c'est le cas ici, de la collaboration de plusieurs reviseurs travaillant chacun de son côté. Toutefois, encore ici, il ne faut rien outrer. Les inconvénients qui peuvent naître de la pluralité et de la dissémination des collaborateurs tirent moins à conséquence par le fait que la Bible elle-même n'est pas un tout homogène, mais provient d'une grande diversité de temps et d'auteurs. Les différents livres qui la constituent supposent, chez ceux qui essayent de l'interpréter, des aptitudes assez diverses qui peuvent fort bien ne pas se trouver réunies au degré voulu dans un seul et même traducteur. En outre, il est évident que les revisions partielles ont dû passer par le contrôle d'une dernière revision générale et unique. D'ailleurs les traducteurs les plus autonomes ne sont-ils pas sujets, eux aussi, à commettre des inconséquences et des inégalités? Le fait est que, sous ce rapport, nous n'avons rien rencontré de particulièrement choquant dans la version qui nous occupe. Quant au rapiécetage — un autre écueil des revisions — nous ne dirons pas qu'il n'en

existe pas de traces dans celle de la société biblique de France. Mais il faut la loupe pour les constater, et ce n'est pas aux lecteurs armés de la loupe qu'elle est destinée.

Un reproche que nous serions moins étonné de voir se produire c'est que les nouveaux reviseurs ont si bien revisé Ostervald que celui-ci aurait parfois quelque peine à se reconnaître dans son œuvre. Dans une certaine mesure, ce reproche est fondé. La question est de savoir si c'est vraiment là un reproche, et si Ostervald, — lui qui n'a pas même revendiqué l'honneur de voir figurer son nom sur le titre de sa revision, — ne serait pas le premier à dire : « Qu'importe après tout mon nom ? Cette version ne m'appartient pas à moi, mais à l'Eglise. Tant mieux, s'il est donné à d'autres après moi de la rendre à la fois plus exacte et plus française. L'essentiel n'est-il pas que par son moyen la Parole de notre Dieu se fasse clairement entendre ? *Il faut qu'Il croisse et que je diminue.* » Mais, je le répète, le reproche, si reproche il y a, n'est que très partiellement fondé.

Parmi les portions de la Bible qui ont été le plus foncièrement amendées, il faut mentionner en première ligne le livre de Job. Et il est fort heureux qu'il en soit ainsi. Ce livre est un de ceux qui en avaient le plus urgent besoin. On jugera par une citation parallèle des deux textes de ce que celui d'Ostervald a gagné à être, non pas simplement retouché, mais soumis à un véritable remaniement. Voici le début des imprécations de Job contre le jour de sa naissance, chap. III, vers. 1 à 10.

Ostervald :	*Revision :*
1. Après cela, Job ouvrit sa bouche et maudit son jour ;	Après cela, Job ouvrit la bouche 1 et maudit le jour de sa naissance.
2. et prenant la parole, il dit :	Et prenant la parole, Job dit : 2
3. Que le jour auquel je naquis périsse, et la nuit en laquelle il fut dit : Un homme est né !	Périsse le jour où je suis né, et 3 la nuit qui a dit : Un homme est conçu !
4. Que ce jour-là ne soit que ténèbres ; que Dieu ne le recherche point d'en haut, et qu'il ne soit point éclairé de la lumière !	Que ce jour soit ténèbres, 4 que Dieu ne s'en enquière pas d'en haut, qu'aucune lumière ne brille sur lui ! Que les ténèbres 5 et l'ombre de la mort le repren-

5. Que les ténèbres et l'ombre de la mort rendent ce jour souillé ; que les nuées obscures demeurent sur lui ; qu'on l'ait en horreur comme un jour d'amertume !

6. Que l'obscurité couvre cette nuit-là, qu'on ne la mette pas parmi les jours de l'année, et qu'elle ne soit point comptée dans les mois !

7. Voilà, que cette nuit-là soit solitaire, et qu'on ne s'y réjouisse point !

8. Que ceux qui maudissent les jours et ceux qui sont toujours prêts à renouveler leur deuil, la maudissent !

9. Que les étoiles de son crépuscule soient obscurcies ; qu'elle attende la lumière, mais qu'il n'y ne ait point, et qu'elle ne voie point les rayons de l'aurore !

10. Parce qu'elle n'a pas fermé le sein qui m'a porté, et qu'elle n'a point caché à mes yeux le tourment qui m'accable.

nent, qu'une sambre nuée demeure sur lui, qu'une éclipse le remplisse d'horreur ! Que l'ob- 6
scurité s'empare de cette nuit, qu'elle ne se réjouisse pas au milieu des jours de l'année, qu'elle n'entre pas dans le compte des mois ! Voici, que cette nuit 7
soit stérile, et qu'aucun cri de joie n'y survienne ! Qu'ils la 8
maudissent ceux qui maudissent les jours, ceux qui sont habiles à faire lever Léviathan ! Que les 9
étoiles de son crépuscule soient obscurcies, qu'elle attende la lumière et qu'il n'y en ait point, et qu'elle ne voie pas les paupières de l'aurore ! Parce qu'elle 10
n'a pas fermé le sein qui me porta, et n'a point caché la douleur à mes yeux !

Ce n'est pas au seul point de vue de l'exactitude philologique que la traduction a gagné, c'est plus encore à celui du style et du langage. Il est vrai, l'original est d'une poésie si haute et si puissante, qu'on en perçoit le souffle jusque dans une version aussi éminemment prosaïque que celle d'Ostervald. Mais combien, sous cette nouvelle forme, elle vous saisit davantage ! Comme on la voit mieux transparaître à travers l'enveloppe française ! Comme tout est plus coloré, plus vivant ! En se rapprochant des termes originaux, en redevenant plus antique, la traduction s'est rajeunie. Personne, je pense, ne s'en plaindra.

La citation que nous venons de faire nous fournit l'occasion de signaler une réforme d'un autre genre à laquelle aucun lec-

teur intelligent de la Bible ne refusera son approbation. On aura remarqué que dans la revision le texte n'est plus déchiqueté verset par verset. Il faut savoir gré aux éditeurs d'avoir abandonné cette méthode surannée et irrationnelle du morcellement. A ces perpétuels alinéas ils ont substitué, comme l'avait fait déjà la revision de Genève 1805, la division du texte en péricopes indiquées par le sens et en rapport avec le développement de la pensée. Les chiffres traditionnels des versets sont rejetés à la marge extérieure de la colonne.

En revanche, les reviseurs n'ont pas cru devoir suivre l'exemple des traductions modernes qui, dans les livres ou morceaux poétiques et prophétiques, reproduisent aux yeux du lecteur le *parallélisme des membres*[1]. Nous inclinons à penser qu'en ce qui concerne les livres prophétiques on a eu raison de s'en abstenir. Sans parler des morceaux simplement narratifs qui s'y rencontrent, il est souvent bien difficile de dire où commence le discours « poétique » et où finit la prose oratoire. Quant aux morceaux poétiques de l'Ancien Testament, nous avouons n'avoir pas d'opinion formée à cet égard, pour autant, bien entendu, qu'il s'agit d'une version ecclésiastique et populaire. Il est permis d'avoir quelques doutes sur l'utilité pratique de cet « artifice typographique », comme l'appelle M. Segond. Notre peuple ne comprendrait, je le crois, pas grand'-chose à des vers qui ne riment pas et ne rentrent dans aucun système métrique connu. D'ailleurs, l'avantage que cet arrangement du texte peut présenter pour l'étude individuelle disparaît à la lecture à haute voix, dans le culte domestique et dans le culte public. Tout ce qu'on peut exiger, c'est que l'inspiration poétique qui anime et pénètre l'original, on la sente vibrer aussi dans la traduction, et que le style poétique soit respecté aussi longtemps que le génie de la langue française ne s'y oppose pas absolument. La forme extérieure n'est que l'acces-

[1] Si nous ne faisons erreur, c'est J.-Louis Bridel, professeur à Lausanne, qui le premier, dans son *Livre de Job nouvellement traduit* (Paris 1818), a introduit cette méthode en pays français. Après lui est venu J.-G. Dahler de Strasbourg, qui l'a appliquée à sa traduction de *Jérémie* (Strasbourg 1825).

soire. C'est sans doute cette dernière considération qui a engagé les auteurs de la revision à supprimer dans la traduction des morceaux dits *alphabétiques*, tels que le Ps. CXIX, l'indication traditionnelle des lettres de l'alphabet hébreu au commencement de chaque verset ou groupe de versets.

Une question plus importante, parce qu'elle touche au fond autant, sinon plus qu'à la forme, est celle de la division strophique. Que la poésie hébraïque ait connu les *strophes*, cela n'est pas douteux. Le difficile est de les retrouver et de les rétablir. Dans bien des cas, c'est là une opération singulièrement embarrassante. Le texte original, dans la forme où il nous a été transmis, ne distinguant pas les strophes, l'interprète n'a souvent, pour le guider dans ce travail, que son seul tact exégétique. Sa manière de couper le texte dépendra en bonne partie d'une impression subjective. De là, entre les commentateurs, une grande diversité d'opinions. Il est pourtant un certain nombre de cas où le doute n'est guère possible. Ainsi, par exemple, quand l'incise est marquée par un refrain, ou bien lorsqu'un thème, formulé au début, est ensuite développé dans plusieurs périodes successives et plus ou moins symétriques.

Une sérieuse attention a été vouée à cet objet dans l'œuvre que nous examinons. Ce qui mérite en particulier d'être relevé avec éloge, c'est qu'on n'a pas, à l'instar de certains commentateurs, gens à systèmes, poussé le principe de la division strophique jusqu'à vouloir faire entrer à toute force les péricopes des morceaux poétiques dans le lit de Procuste d'une symétrie factice. On a pris le sage parti de se laisser diriger avant tout par le contexte et le développement naturel des idées. Dans le livre des Psaumes, qui entre surtout ici en ligne de compte, le groupement des versets nous paraît avoir été opéré en général d'une manière judicieuse. Ce n'est pas à dire, cependant, que plus d'une fois il ne prête le flanc à la critique. Nous sommes porté à croire qu'une analyse plus pénétrante, une étude plus minutieuse du contenu et de la structure de tel ou tel psaume aurait amené peut-être à un résultat un peu différent et, selon nous, plus naturel.

Qu'on nous permette de citer un exemple, celui du Ps. XLIX, l'un des beaux morceaux didactiques du recueil. La revision met un alinéa après les versets 5, 6, 11, 14, 16 et 20. Nous n'avons rien à redire au premier ni aux deux derniers de ces alinéas. La première péricope, vers. 2-5, forme l'introduction ; avec le vers. 17 commence la conclusion ; il n'y a pas à s'y méprendre. Mais, pour le corps même du psaume, la division strophique adoptée par les reviseurs laisse à désirer. Elle éveille dès l'abord un préjugé peu favorable par le fait que le refrain du verset 13, au lieu de former la fin d'une strophe (comp. vers. 21), se trouve placé au beau milieu. Cela est peu naturel et contraire à toute analogie. Sans aucun doute, ce refrain marque un point de repos. En profitant de cet indice, et en serrant de plus près la suite des idées, on arrive, croyons-nous, à une division à la fois plus logique et plus régulière.

L'introduction par laquelle le psaume débute (vers. 2-5) peut se décomposer en deux petites strophes de deux versets chacune. Le poète réclame l'attention générale (vers. 2 et 3) pour l'enseignement plein de sens que lui inspire la sagesse d'en haut (vers. 4 et 5). Cet enseignement roule sur le néant des richesses. Mais la leçon spéciale que le psalmiste veut mettre en lumière, c'est que le fidèle n'a rien à redouter des agissements de ceux qui placent leur confiance dans ces biens périssables, attendu que ces gens-là périront malgré leurs richesses, tandis que celui qui craint Dieu peut s'assurer d'être garanti de la mort. Cette pensée consolante : *Pourquoi craindrais-je,* etc., qui découle de la vérité générale du néant des richesses, préoccupe à tel point le poète qu'avant même d'entrer dans le développement de la vérité dont elle est le corollaire, il se sent pressé de la formuler dans une nouvelle strophe de deux versets (Vers. 6 et 7 ; ces deux versets sont intimement liés l'un à l'autre ; donc, pas d'alinéa au vers. 7.) Après cela, il aborde la thèse principale : tous les biens de ce monde ne peuvent rien contre la mort ; thèse qu'il développe dans trois strophes de trois versets chacune : vers. 8-10 : Tel est le néant des richesses terrestres qu'elles ne peuvent pas même servir à leur détenteur à racheter la vie de ceux qui lui tiennent le plus au cœur, la vie de ses propres

frères et amis; — vers. 11-13 : Bien plus, les riches eux-mêmes sont forcés de laisser leurs trésors à d'autres, pour aller partager le sort des bêtes qui périssent ; — vers. 14 - 16 : Tandis qu'ils subissent ce lugubre destin, les justes opprimés, ceux qui, comme le psalmiste, mettent leur confiance en Dieu seul, seront les maîtres et, par la protection divine, triompheront de la mort qui les menace. Cette dernière strophe conduit par une transition naturelle à la conclusion parénétique : *Ne crains point*, etc., qui se compose de nouveau, comme l'introduction, de deux petites strophes de deux versets, vers. 17 - 18, 19 - 20, et se termine sententieusement par le vers. 21, écho du vers. 13 : « L'homme qui est en honneur et qui n'a pas d'intelligence, devient semblable aux bêtes qui périssent ». Aux alinéas introduits dans le texte de la revision nous préférerions par conséquent ceux-ci : vers. 2, 4 ; — 6 ; — 8, 11, 14 ; — 17, 19, 21.

Nous aurions des observations semblables à présenter à propos de plusieurs morceaux poétiques en dehors du Psautier. Ainsi, dans la touchante élégie de David sur la mort de Saül et de Jonathan (2 Sam. I), il fallait mettre en relief, mieux qu'on ne l'a fait, ce refrain : « Comment sont tombés les hommes vaillants ? » Dans le morceau même qui nous a amené à parler de ce sujet, dans cette première grande strophe de Job III, n'y aurait-il pas eu avantage à faire ressortir par des alinéas la belle ordonnance du discours ? « Périsse, s'écrie Job au vers. 3, le jour où je suis né, et la nuit qui a dit : Un homme est conçu ! » Voilà le thème qui est développé dans toute la suite de la strophe. Le premier membre : Périsse *le jour !* fait le sujet des versets 4 et 5 ; le second membre : Périsse *la nuit !* celui des versets 6 à 10. L'imprécation contre la nuit de la conception est exactement deux fois plus longue que celle contre le jour de la naissance (12 stiches ou vers, au lieu de 6), parce que, comme il est dit au verset 10, c'est à cette nuit-là, proprement, que l'infortuné est redevable de l'existence qui lui est à charge. Que si l'on craignait de trop multiplier les alinéas, tout au moins convenait-il de laisser aux mots *Ce jour !* (vers. 4), *Cette nuit !* (vers. 6) toute leur emphase, en les plaçant, comme dans l'original, en tête de la phrase par laquelle commence la

période respective. Pourquoi ne pas dire au verset 4 : *Ce jour ! qu'il soit ténèbres !* et au verset 6 : *Cette nuit ! que l'obscurité s'en empare !*

Nous n'insistons pas davantage, heureux de voir le principe de la division du texte en péricopes et en strophes admis dans notre Ostervald revisé, et attendant de l'avenir une application plus parfaite de ce principe. Revenons à la traduction elle-même.

III

En thèse générale, les modifications apportées au texte d'Ostervald sont moins profondes, la transformation qu'on lui a fait subir moins radicale qu'il ne pourrait le sembler d'après l'échantillon qu'on a eu tout à l'heure sous les yeux. La revision ne renie pas sa base ostervaldienne. On la retrouve surtout dans les livres historiques, ce dont personne ne sera surpris. Les reviseurs ont su résister à la tentation, — nous savons par expérience qu'elle est grande dans un travail de ce genre, — à la tentation de changer pour changer. A chaque page, cependant, on constate sans peine qu'il s'agit bien d'une revision sur les originaux et avec l'aide des meilleurs interprètes, sans en exclure les derniers traducteurs français.

Les reviseurs ont eu pour principe de se rapprocher des termes de l'original sans pourtant tomber dans le travers du littéralisme. Ils se sont efforcés en même temps, mais sans pédanterie ni affectation, de moderniser le vocabulaire et d'alléger la phrase. Nombre de passages fautifs ont été redressés. Bien des incorrections de détail et des expressions inintelligibles, impropres ou bizarres ont disparu.

La fille du roi (Ps. XLV, 14) n'est plus « toute pleine de gloire *au dedans ;* » elle est « pleine de gloire *dans l'intérieur du palais.* » Et l'on ne fait plus dire au poète (Ps. LXVIII, 15) que, « quand le Tout-Puissant *dissipa* les rois dans ce pays, *il devint blanc* comme la neige du mont Tsalmon, » mais que « quand le Tout-Puissant *dispersa* les rois, *la terre devint blanche* comme la neige de Tsalmon. » Ce n'est plus une *bouteille* qu'Agar em-

porte avec elle au désert (Gen. XXI, 14), c'est une *outre ;* les fabuleuses *licornes* se sont transformées en *buffles* (Job XXXIX, Ps. XXII et ailleurs), et c'est le *crocodile*, non plus la *baleine* « couchée dans ses fleuves (!) » qui est l'emblème de la puissance égyptienne (Ezéch. XXIX, 3.) Le *kikajon* de Jonas a, sinon entièrement disparu de la scène, du moins changé de place : on l'a transplanté dans une note au bas de la page, et dans le texte apparaît son équivalent français, le *ricin*.

La parole de l'Eternel à Caïn irrité : « Si tu fais bien, *ne sera-ce pas reçu ?* Mais si tu ne fais pas bien, *la peine du péché est* à la porte. Or, ses désirs se rapportent à toi ; *et il sera* sous ta puissance, » est rétablie, comme elle devait l'être, en ces termes : « Si tu fais bien, *ne relèveras-tu pas ton visage ?* Mais si tu ne fais pas bien, *le péché est couché* à la porte et son désir est tourné vers toi ; *mais toi, tu dois* dominer sur lui. » (Gen. IV, 7.) Les « emblèmes d'Ashéra » ont remplacé avec avantage, dans Ex. XXXIV, 13; Jug. III, 7 et ailleurs, les *bocages* d'Ostervald, ou plutôt de la Vulgate. Dans Deut. I, 1, on a eu le courage de changer *en deçà* du Jourdain en *au delà*. A cette tournure par le plus-que-parfait : « *Au reste*, ces cinq rois-là *s'étaient enfuis* et *s'étaient cachés* dans une caverne à Makkéda » (Jos. X,16), — tournure évidemment destinée à masquer une suture de deux morceaux un peu incohérents, parce qu'ils proviennent de sources différentes, — a été substitué le simple temps historique : « Or les cinq rois *s'enfuirent* (*vaïyanousou*), et *se cachèrent*, » etc. La négation qui, dans 2 Sam. XXIII, 5, altère le sens de la phrase, ou plutôt lui fait dire le contraire de ce que veut le contexte, s'est transformée fort à propos en interrogation. « *Il n'en était pas ainsi* de ma maison devant Dieu » a fait place à « *N'en est-il pas ainsi* de ma maison, etc. ? »

Au Ps. XXV, 11, le psalmiste ne demande plus à son Dieu de lui pardonner son iniquité *quoiqu'*elle soit grande, mais *parce que* (*kî*) elle est grande. Dans un passage bien connu de la IIIe des Lamentations, vers. 39, on a eu raison de remplacer le second vers : *l'homme qui souffre pour ses péchés ?* par celui ci : *Que chacun se plaigne de ses péchés !* Au lieu de ce galimatias : « Car il n'y a point eu d'obscurité épaisse pour celle qui

a été affligée, au temps que le premier se déchargea légèrement vers le pays de Zabulon et vers le pays de Nephthali, et que le dernier s'appesantit sur le chemin de la mer, au delà du Jourdain, dans la Galilée des gentils » (Es. VIII, 23) on lit, avec un vrai soulagement d'esprit, ces mots : « Mais il ne fera pas toujours sombre là où l'angoisse avait régné. Comme, au premier temps, Dieu a humilié la terre de Zabulon et la terre de Nephthali ; ainsi, dans l'avenir, il couvrira de gloire la terre voisine de la mer, au delà du Jourdain, la contrée des gentils. » On ne fait plus dire au prophète (Es. LII, 15) que le serviteur de l'Eternel « fera rejaillir le sang de plusieurs nations, » mais qu'il les « remplira de joie » (mieux encore : d'admiration ; *yazzèh*, comp. LXX θαυμάσονται). Mais voilà assez d'exemples. Nous aurions trop à faire à enregistrer tous les changements heureux que nous avons relevés en parcourant l'Ancien Testament.

Il est vrai qu'à côté de ces changements que tous les juges compétents approuveront (réserve faite de telle ou telle expression de détail), il en est d'autres dont la valeur est au moins douteuse. Nous ne saisissons pas, par exemple, l'utilité qu'il pouvait y avoir, au point de vue de l'exactitude et de la clarté, à corriger dans le fameux texte Ex. VI, 3 ce membre de phrase : « mais je n'ai point été connu d'eux *par mon nom d'Eternel*, » et à dire : « mais *sous mon nom, l'Eternel*, je n'ai point été connu d'eux. » Cette tournure prête à l'équivoque. Le texte oppose l'un à l'autre deux noms de Dieu, répondant à deux phases de la révélation, celui de « Dieu tout-puissant » (*El shaddaï*) propre à l'époque patriarcale, et celui d'« Eternel » (*Yahwèh*) par lequel — ou sous lequel — le même Dieu s'est fait connaître (traduction plus exacte du niphal *nôda'*) à Moïse. La tournure adoptée par la revision pourrait donner à croire que l'accent de la pensée, au lieu de reposer sur le mot *Eternel*, repose sur le mot *nom*, comme s'il s'agissait d'un nom unique, « l'Eternel, » révélé enfin à Moïse, tandis que le Dieu tout-puissant qui était apparu aux patriarches aurait été anonyme. Avec la construction employée par Ostervald (et après lui par Perret-Gentil et

M. Reuss) ce malentendu n'est pas possible. Pour le prévenir, il eût fallu tout au moins mettre les deux noms de Dieu entre guillemets ou les imprimer en capitales (comp. III, 14 et 15.)

Dans ce même livre de l'Exode, chap. XX, 24, je préfère la version reçue : « En tout lieu où *je mettrai la mémoire* de mon nom, je viendrai à toi et je te bénirai, » à la traduction par : « où *je ferai célébrer* mon nom, » bien que cette dernière soit incontestablement préférable soit à celle de M. Segond (« partout où *je rappellerai* mon nom ») soit à celle de M. Reuss (« partout où *je ferai prononcer* mon nom). » L'hébreu *azkir eth-shemi*, « je ferai souvenir de mon nom, » ne peut vouloir dire que ceci : En tout lieu auquel j'aurai attaché le souvenir de mon nom, ou en d'autres termes : que j'aurai rendu mémorable par une manifestation de ma présence, je viendrai, etc.

Pourquoi affaiblir le sens du premier mot du Ps. XVIII ? Le simple *je t'aimerai* rend-il mieux tout ce qu'a de tendre et de profond le terme original (*erkhomka*) que ne fait l'expression *je t'aimerai d'une affection cordiale*, ou telle autre analogue, si l'on trouve que celle-là est trop paraphrastique ? On ne dira pas, cette fois, que la pâleur soit du côté d'Ostervald. Plusieurs regretteront le *Quoi qu'il en soit* du Ps. LXII. Nous sommes de ce nombre, tout en reconnaissant sans difficulté que c'est là une paraphrase plutôt qu'une traduction exacte de la particule *ak*. Mais, en compensation, nous eussions désiré voir conserver à ce petit et héroïque mot de la foi la place marquante qu'il occupe dans l'original en tête de six versets (sur douze dont le psaume se compose), et par là même conserver à ce cantique ce qui constitue pour ainsi dire sa physionomie. Perret-Gentil et M. Segond y ont réussi en rendant *ak* par *oui !* Dans la revision, ce trait caractéristique est sinon effacé du moins fort émoussé : *ak* est rendu tantôt par *seul* : « Mon âme se repose en Dieu seul, » tantôt par *ne-que* : « Ils ne font que consulter pour le faire tomber. »

Dans Jér. VIII, 8, la nouvelle version : « Mais voici, la plume menteuse des scribes en fait (savoir : de la loi de l'Eternel) un

mensonge, » vaut certainement mieux que l'ancienne : « Voilà, on a vraiment agi avec mensonge, et la plume des scribes est une plume de fausseté. » Mais la correction n'est pas complète ; elle ne serre pas encore d'assez près les termes de l'original. Le verbe *'asâh* n'ayant pas de suffixe se rapportant à *thorah*, il faut traduire : « c'est pour mentir qu'a travaillé la plume menteuse des scribes. » Une correction des plus sujettes à caution se rencontre dans Es. LIII, 8 : « Il a été *retiré de* l'angoisse, » au lieu de : « Il a été *enlevé par la force de* l'angoisse. »

Hâtons-nous de le dire, cependant, le nombre des passages où, voulant mieux faire qu'Ostervald, on n'a guère mieux réussi que lui, si même on n'a pas gâté son œuvre, est en somme peu considérable. Plus nombreux, à notre gré, sont ceux où les reviseurs ont péché par excès de conservatisme.

Il faut ranger ici certains textes classiques tels que Gen. XLIX, 10 : jusqu'à ce que vienne le Silo ; Es. VII, 14 : Voici, la vierge sera enceinte ; Es. IX, 5 : le Père d'éternité ; Dan. IX, 25, 26 : jusqu'*au* Christ, le conducteur,... *le* Christ sera retranché ; Ps. II, 12 : Rendez hommage au Fils ; VIII, 6 : Tu l'as fait un peu inférieur *aux anges ;* XXII, 17 : *ils ont percé* mes mains et mes pieds ; XLV, 8 : c'est pourquoi, *ô Dieu*, ton Dieu t'a oint, comp. vers. 7 : Ton trône, ô Dieu, demeure à toujours; Job XIX, 25 : Je sais que mon *Rédempteur* est vivant ; Es. LIII *passim :* qui dira *sa durée* ?... On lui *avait* assigné sa sépulture avec les méchants, et (Osterv., mais) dans sa mort *il a été* avec le riche ; *car* il n'a point fait d'injustice, etc.

Ces passages, un scrupule respectable les a fait maintenir dans leur teneur traditionnelle. On peut se demander si le temps ne serait pas venu d'abandonner résolument ces anciennes interprétations ? Pour la plupart des textes cités, nous n'aurions pas hésité, si nous avions eu voix en chapitre, à voter dans le sens d'une revision. Une fois ou l'autre, il faudra bien s'y résoudre. Pour quelques-uns, cependant, il faut reconnaître que la chose est moins évidente ; l'hésitation se comprend et dès lors le scrupule se justifie. Ce qui le prouve, c'est que des exégètes relativement indépendants considèrent encore l'une ou l'autre de ces interprétations traditionnelles comme soutenable, et

que tels de ces passages ont été maintenus également par les auteurs de traductions nouvelles[1].

Nous ne ferons pas non plus un crime aux auteurs de la revision d'avoir persisté à traduire *sheôl* par « sépulcre, » bien que les Israélites distinguassent nettement les deux choses, et à faire signifier à *khoug* le « globe, » comme si la rotondité de notre planète avait été déjà connue en ces temps-là. Mais il est des cas où il n'y avait pas de raisons pour user des mêmes ménagements et où néanmoins la version défectueuse, ou même fautive, a été conservée. Ainsi le Hiddékel (pourquoi ne pas dire tout bonnement le Tigre?) continue, dans Gen. II, 14, à couler, comme par le passé, à l'*orient* de l'Assyrie. Ainsi, dans Es. XXX, 6, « les bêtes de somme » s'obstinent à être « chargées pour aller au midi, » alors que l'hébreu ne peut signifier que : « Oracle sur les bêtes (ou sur l'hippopotame) du midi. » Ainsi encore, on fait dire au sage, Prov. XIV, 9, que *les insensés se raillent du péché* (Osterv. : *excusent* le péché ; comp. Segond : *se font un jeu* du péché.) Nous en sommes fâché pour les prédicateurs qui, prêchant sur ce texte, croiront de bonne foi s'appuyer sur une parole de l'Ecriture sainte. Le fait est que dans l'hébreu le verbe est au singulier (*yalîç*), que dès lors le pluriel *les insensés* ne saurait être le sujet de la phrase, et que le vrai sens est celui-ci : « le sacrifice pour le délit (*ashâm*) se moque des insensés. » Cela étant, on comprend aussi mieux le nexe qui relie ce vers à celui qui est avec lui en parallélisme antithétique : « mais le bon vouloir (scil. de Dieu) est parmi les hommes droits, » c'est qu'ils offrent à Dieu des sacrifices qu'il peut agréer.

[1] Il faut, du reste, rendre cette justice aux reviseurs que plusieurs des textes en question ont été, à d'autres égards, retouchés d'une manière heureuse. Ainsi le fameux passage du *Goël*, Job XIX, 25-27, que voici dans son entier : « Pour moi, je sais que mon Rédempteur est vivant, qu'à la fin il se lèvera sur la terre, et qu'après cette peau qui se détruit, et hors de ma chair, je verrai Dieu ; moi, je le verrai, à moi propice ; mes yeux le verront, et non un autre... Mes reins se consument en mon sein ! » Voyez aussi Gen. XLIX, 10 : « Le sceptre ne s'écartera point de Juda, ni le *bâton* de législateur d'entre ses pieds, jusqu'à ce que vienne le Silo (*repos, pacificateur*) ; à lui l'*obéissance* (Osterv., l'assemblée) des peuples ! » Notons aussi que dans Es. VII la rev. dit *la* vierge, et non plus : *une* vierge.

Le Ps. LXII, dont nous parlions tout à l'heure, se termine par deux versets qu'Ostervald traduit comme suit : « Dieu a parlé *une fois*, et je l'ai entendu *deux fois* : c'est que la force appartient à Dieu. Et c'est à toi, Seigneur, qu'appartient la miséricorde ; certainement tu rendras à chacun selon son œuvre. » La revision n'a fait que retoucher le second de ces versets, en disant : « A toi aussi, Seigneur, la miséricorde ! Oui, tu rendras à chacun selon son œuvre ! » Il semblerait donc qu'entre les deux versets il n'existe aucune liaison, ou du moins qu'ils ne se rattachent l'un à l'autre que d'une manière tout extérieure. On dirait que le psalmiste ne tenait à proclamer qu'une seule vérité comme lui ayant été attestée *à plus d'une reprise* par Dieu même : c'est que la *force* appartient à Dieu ; mais qu'ensuite, après coup, et comme par acquit de conscience, il aurait jugé convenable d'attribuer encore à Dieu la *miséricorde*. A priori déjà, il n'est guère croyable que telle ait pu être la pensée du poète ; car dès le début de son cantique il fait profession de se confier en la grâce de Dieu non moins qu'en sa puissance. Et en effet, bien compris, le texte ne les sépare point, mais les unit au contraire étroitement. Il est étonnant que nos modernes traducteurs (à part M. Reuss) ne l'aient pas compris. Voici donc ce que dit le psalmiste : « Dieu a dit une chose, (il en est) deux que j'ai entendues : c'est que la puissance est à Dieu, et qu'à toi aussi, Seigneur, est la miséricorde, etc. »

L'une des choses qui créent le plus de difficultés aux traducteurs de l'Ancien Testament, c'est l'élasticité de sens des deux formes du verbe hébreu. Les anciens interprètes se donnaient de grandes libertés à cet égard, et Ostervald n'est rien moins qu'irréprochable sur ce point. Nous avons constaté avec une vraie satisfaction que ce point faible n'a pas échappé à l'attention des reviseurs. Néanmoins il y aurait des réserves à faire en plus d'un endroit quant à l'emploi des temps du verbe ; par exemple dans le cantique de la mer Rouge, Exode XV. En général, il nous paraît qu'on a laissé subsister trop habituellement le futur là où il y a en hébreu la forme dite de l'imparfait. Cela nous a surtout frappé en lisant les Psaumes ; par exemple

Ps. I, 6 : « Car l'Eternel connaît la voie des justes, mais la voie des méchants *périra*. » Ps. XVIII, 2 : « Je *t'aimerai*, ô Eternel, qui es ma force ! » Ps. XXVII, 5 : « Car il m'*abritera* dans sa tente au mauvais jour, etc. » Ps. LXXXII, 8 : « Lève-toi, ô Dieu, juge de la terre ! car tu *posséderas* en héritage toutes les nations. » Dans ces passages et d'autres semblables, le présent serait mieux à sa place que le futur, puisqu'il s'agit ou d'une vérité de tous les temps ou d'un fait actuel.

On sait qu'Ostervald ne traite pas toujours les conjonctions hébraïques avec le respect qui leur est dû. Les fautes qu'il a commises à cet endroit ont été le plus souvent redressées ; on en a eu une preuve tout à l'heure (Ps. XXV, 11.) Mais elles ne l'ont pas été toujours et partout. Témoin le célèbre verset 10 du Psaume CXVI. Ce verset constitue une *crux*, je le sais. Mais ce qui n'est pas moins certain, c'est que *héémanthi ki adabbêr* n'a jamais signifié : J'ai cru, *c'est pourquoi j'ai* parlé. Evidemment, dans l'embarras de choisir entre les diverses interprétations possibles, les reviseurs se sont retranchés ici derrière l'autorité de saint Paul, c'est-à-dire des Septante, pour retenir l'interprétation impossible, mais traditionnelle.

IV

Nous n'avons parlé jusqu'ici que de l'Ancien Testament parce que c'est là, après tout, qu'il y avait le plus à reviser, du moins quant à la traduction, et que la revision de cette partie de la Bible voit le jour pour la première fois.

Celle du Nouveau Testament, déjà précédemment publiée, présente, elle aussi, de sérieuses qualités. Les épîtres en particulier ont sensiblement gagné au remaniement. Pour s'en convaincre il suffit de lire tel chapitre des Romains ou des Ephésiens. La citation suivante donnera, croyons-nous, assez bien la mesure de la valeur respective des deux versions. Eph. II, 4—10 :

Ostervald :

4 Mais Dieu, qui est riche en miséricorde, par sa grande charité dont il nous a aimés,

5 lorsque nous étions morts dans nos fautes, nous a vivifiés ensemble avec Christ, par la grâce *duquel* vous êtes sauvés;

6 et il *nous* a ressuscités ensemble, et *nous* a fait asseoir ensemble dans les *lieux* célestes en Jésus-Christ;

7 afin qu'il fît connaître dans les siècles à venir les immenses richesses de sa grâce, par la bonté *dont il a usé* envers nous en Jésus-Christ.

8 Car vous êtes sauvés par grâce, par la foi; et cela ne *vient* pas de vous, *c'est* un don de Dieu;

9 *ce n'est* point par les œuvres, afin que personne ne se glorifie.

10 Car nous sommes son ouvrage, ayant été créés en Jésus-Christ pour les bonnes œuvres, pour lesquelles Dieu *nous* a préparés, afin que nous y marchions.

Revision :

Mais Dieu qui est riche en mi- 4
séricorde à cause de la grande
charité dont il nous a aimés, lors- 5
que nous étions morts dans *nos*
fautes, nous a rendus à la vie en-
semble en Christ, (c'est par grâce
que vous êtes sauvés;) et il *nous* 6
a ressuscités ensemble, et fait
asseoir ensemble dans les *lieux*
célestes en Jésus-Christ; afin de 7
montrer dans les siècles à venir
les immenses richesses de sa
grâce, par sa bonté envers nous
en Jésus-Christ. Car vous êtes 8
sauvés par la grâce, par le moyen
de la foi; et cela ne vient pas
de vous; *c'est* le don de Dieu; *ce* 9
n'est point par les œuvres, afin
que personne ne se glorifie. Car 10
nous sommes son ouvrage, ayant
été créés en Jésus-Christ pour
les bonnes œuvres, que Dieu a
préparées d'avance, afin que
nous y marchions.

A tout prendre la revision du Nouveau Testament nous paraît empreinte d'un cachet de conservatisme plus prononcé que celle de l'Ancien. Un détail typique à cet égard, c'est que l'èpître aux Hébreux est encore attribuée à saint Paul, apôtre. Bien des fautes, sans doute, et des incorrections ont heureusement disparu. Des expressions vieillies ou impropres ont été corrigées. Maintes fois la force et la couleur originales du texte sont rentrées dans leurs droits. Cependant l'œil du reviseur a laissé échapper plus d'une licence; par exemple, dans la formule ἵνα ou ὅπως πληρωθῇ, la traduction de la conjonction par *c'est ainsi que*

ou *de sorte* que. (Math. II, 15, 23 et ailleurs.) D'autres fois, il semble que l'auteur ait reculé devant les hardiesses et les paradoxes de l'original, comme dans 2 Cor. 5, 21, où il a maintenu, avec de légères modifications, la timide version d'Ostervald; ou devant les vivacités et les ironies de l'écrivain sacré, comme dans les chapitres X et suivants de la même épître, où l'on dirait que la version française a pris à tâche d'atténuer la véhémence de saint Paul et de sauvegarder le plus possible ce décorum dont l'apôtre, dans son ἀφροσύνη, peut sembler n'avoir pas pris assez de souci.

Trop de concessions ont été faites à la tradition et à l'habitude. Passe encore pour les *gens de mauvaise vie* associés aux péagers, quoique cette paraphrase du grec ἁμαρτωλοί ne laisse pas que d'avoir ses inconvénients. (Voyez entre autres Math. IX, 11 : « Pourquoi votre maître mange-t-il avec les péagers et *les gens de mauvaise vie* ? » comparé avec vers. 13 : « ce ne sont pas des justes que je suis venu appeler à la repentance, mais des... *pécheurs*. ») Nous ne voulons pas insister non plus outre mesure sur la conservation du mot *consolateur* comme équivalent de παράκλητος. M. Segond, lui aussi, s'en est tenu, sur ces points-là, à l'usage traditionnel. Mais à quoi bon continuer à confondre dans la traduction les mots υἱός et παῖς? Pourquoi, dans Math. V, 9, ne pas dire : « Heureux les pacifiques; car ils seront appelés *fils* de Dieu ? » Pourquoi, d'autre part, faire dire à l'apôtre Pierre (Act. III, 13, 26, comp. IV, 27, 30) que Dieu a suscité, qu'il a oint, qu'il a glorifié son *Fils* Jésus, alors que l'original porte τὸν παῖδα αὐτοῦ, qu'il est constant que παῖς répond ici à l'hébreu *èbed* et que dans Act. IV, 25, où le même mot est employé en parlant de David, on a bien su le traduire par *serviteur ?* Le moment n'est-il pas venu de renoncer définitivement, dans 2 Tim. III, 16, à l'emploi de l'article : « Toute *l'*Ecriture, etc. ? » Et surtout, dans 1 Tim. III, 16, ne vaudrait-t-il pas mieux donner enfin gloire à la vérité en suivant la leçon ὅς au lieu de θεός? — Mais, dira-t-on, c'est là le texte reçu, et c'est sur ce texte qu'Ostervald a fait son travail.

Nous touchons ici à ce qui nous paraît être le principal défaut de la présente revision. Depuis Ostervald la critique du texte a

fait d'immenses progrès. Et pour qui donc la science a-t-elle travaillé, dans ce domaine aussi bien que dans celui de l'exégèse? Pour qui, si ce n'est pas pour l'Eglise? Il est fort possible qu'Ostervald, quelque mitigée que fût son orthodoxie, n'ait pas vu de bon œil les travaux des critiques de son temps. Il est probable qu'ils lui apparaissaient comme une atteinte portée aux fondements de la foi. Tout porte à croire que, pas plus que son ami Werenfels de Bâle, il n'aurait pris le parti de l'intrépide Wettstein. Mais les temps ont changé. Après les Mill, les Wettstein, les Bengel, sont venus Griesbach, Lachmann, Tischendorf, Tregelles. Personne, aujourd'hui, ne songe plus à voir dans l'étude critique du texte du Nouveau Testament une arme de guerre des néologues et des esprits forts. Et les versions ecclésiastiques ignoreraient indéfiniment les résultats de ces vastes et consciencieux travaux !

Je sais bien qu'il s'agit d'une « science qui se fait, » et non d'une science toute faite. Mais à côté des « probabilités savantes de demain, » il y a les « certitudes éprouvées d'aujourd'hui. » Il y a des « résultats avérés, » franchement acceptés par tous les exégètes, même les plus conservateurs. Ces résultats, la Société biblique de Bâle n'a pas hésité à se les approprier dans son édition du Nouveau Testament grec à l'usage des Grecs orthodoxes[1]. Bien plus, les auteurs de la revision du Nouveau Testament anglais (Oxford 1881) n'ont pas craint de les introduire dans une version depuis bien plus longtemps enracinée dans les mœurs ecclésiastiques de leur pays que ne l'est chez nous celle d'Ostervald. Et nous, protestants de langue française, nous serions plus conservateurs que les chrétiens anglais? Nous resterions dévotement sous la dépendance du texte reçu ?

Que, lorsqu'il s'agit de l'Ancien Testament, on s'impose une stricte réserve, que, pour peu que la chose soit possible sans tomber dans des contresens, on s'en tienne pour le moment au texte masoréthique, cela se comprend. La science, ici, n'en est encore qu'à ses débuts. Aussi n'en voulons-nous pas trop aux reviseurs d'avoir respecté jusqu'à l'excès la lettre du texte hé-

[1] Voir *Revue de théol. et de phil.* 1880, pag. 609.

breu traditionnel, de ne s'être que bien rarement écartés de la vocalisation masoréthique (comme dans Job III, 5; Jér. II, 20), d'avoir résisté à l'attrait des conjectures les plus plausibles, de celles-là même dont la justesse saute aux yeux. (P. ex. Ps. XLII, fin du vers. 6 et commencement du vers. 7, comp. avec vers. 12 et XLIII, 5.) Dans le Nouveau Testament, le cas est bien différent. Or le seul hommage, sauf erreur, que la nouvelle revision ait rendu à la « science faite » en matière de restitution du texte primitif, ç'a été de mettre entre crochets, sans autre explication, la fameuse interpolation trinitaire de 1 Jean V, 7 et 8.

Nous exprimons le vœu très positif que, dans une prochaine édition, il soit tenu un compte sérieux des résultats les plus avérés de la critique du texte. Nous le demandons, d'abord, au nom du respect que nous devons avoir pour l'œuvre authentique des évangélistes et des apôtres, et ensuite par intérêt pour notre version ecclésiastique. Si l'on veut qu'elle puisse soutenir à la longue et avec succès la concurrence des autres traductions, ce devra être là le premier objet d'une revision subséquente.

V

A ce premier *desideratum* nous nous permettons d'en joindre encore deux ou trois autres.

On ne peut que féliciter hautement la Société biblique de France d'avoir osé s'affranchir du préjugé, importé d'outre-Manche, qu'une version *fidèle* doit être vierge de toute note explicative. Il n'y a plus, je crois, un mot à perdre sur l'utilité, que dis-je ? sur l'indispensable nécessité de ces notes. Notre revision est donc accompagnée de notes marginales. C'est là une très heureuse innovation, ou plutôt ce n'est qu'un heureux retour à ce qui existait autrefois dans nos vieilles Bibles protestantes. Seulement, le premier pas dans cette bonne voie s'est fait avec quelque timidité. Nous voudrions ces notes un peu plus nombreuses (il n'y en a que *cinq* pour toute la Genèse !), et parfois moins laconiques.

Pour le Nouveau Testament, elles se bornent exclusivement à l'indication des chapitres et versets de l'Ancien qui sont cités

dans le texte ou auxquels il y est fait allusion. Dans l'Ancien, elles sont plus variées. Il y a quelques notes géographiques et topographiques. D'autres se rapportent à l'histoire naturelle et aux antiquités civiles et religieuses : poids et mesures, usages et rites, divinités païennes, etc. Quelques-unes indiquent le sens littéral de l'hébreu (par exemple Zach. IV, 14 : *Ce sont les deux oints*, etc. est accompagné de cette note : « *Litt.* : fils de l'huile ») — ou bien la signification d'un terme hébreu maintenu dans la traduction française — (par exemple Ex. XXVIII, 30 l'*Urim et le Thummim* est traduit en note par « Lumières et Perfections »). Le plus souvent, cependant, la traduction de ces termes originaux, ainsi que celle de certains noms propres significatifs, au lieu d'être renvoyée à la marge inférieure, est ajoutée dans le texte, en italiques et entre parenthèses ; exemples : Gen. III, 20 : « Or, Adam appela sa femme Eve (*vie*), parce qu'elle fut la mère de tous les vivants. » Ps. XXXII, 1 : « Maskil (*cantique*) de David ». Esa. XIX, 18 : « Ir-Hérès (*ville sauvée*) sera le nom de l'une d'elles », traduction, soit dit en passant, *très* sujette à critique, et qui repose sur une leçon différente de celle du texte masoréthique. Si, au lieu de lire *hérès* (avec *hé*), qu'Ostervald a fort bien traduit par « destruction, » on lit *hérès* (avec *khet*) — ce qui est sans doute préférable — la meilleure traduction est toujours encore celle de la Vulgate : *civitas solis*. Au reste, ces mots constituent manifestement une glose : (« Ir-ha-hérès = Héliopolis, *est* le nom de l'une d'elles. ») Quoi qu'il en soit, ce verset est un de ceux qui méritaient une note.

Çà et là, mais trop rarement, la note indique une autre manière de traduire tel mot de l'original ; par exemple Esa. XLIX, 24 : « les captifs du vainqueur (en note : Ou *du juste*) seront-ils délivrés ? » Zach. XIV, 21 : « et il n'y aura plus de Cananéen (en note : *Ou* marchand) dans la maison de l'Eternel des armées ! » Bien d'autres passages plus importants et plus embarrassants pour le traducteur que ne le sont ceux-là, auraient dû, semble-t-il, faire l'objet de notes analogues. Très rares, enfin, et assez insignifiantes, sont les notes proprement exégétiques. Si nous avons bien compté, à peine y en a-t-il

dans tout l'Ancien Testament une demi-douzaine. La première de ce genre se rencontre à la page 514, à propos de Job XIII, 14, pour expliquer la locution proverbiale *prendre sa chair dans ses dents.*

Il n'y a, dit-on, que le premier pas qui coûte. Espérons, maintenant que le charme de la magique formule : *sans notes ni commentaires !* est heureusement rompu, espérons que dans une prochaine édition ces notes indispensables à l'intelligence du texte seront augmentées. Par la même occasion, on pourrait en ajouter quelques-unes d'une catégorie qui n'est pas représentée dans l'édition actuelle : nous voulons parler de celles indiquant des *variantes* d'un certain intérêt. Peut-être aussi y aurait-il lieu d'y joindre un choix de *parallèles*, en ayant soin de procéder à ce choix avec autant de discernement que de discrétion. Il faut sans doute éviter de surcharger les marges et de trop grossir le volume, cela surtout en vue des éditions de plus petit format, des Bibles dites portatives. Car les éditions de poche ont contribué pour leur part, avec une notion étroite de l'inspiration, à faire disparaître de nos Bibles protestantes les notes qui s'y trouvaient anciennement. Mais nous croyons qu'en apportant au choix des notes et à leur rédaction le soin voulu, il serait possible d'en augmenter le nombre sans dépasser sensiblement le nombre actuel des pages[1].

On dira peut-être que les notes ne doivent pas tenir lieu de commentaire, que les notes exégétiques, en particulier, doivent éviter à tout prix d'empiéter sur le terrain de l'interprétation théologique. Vous aurez beau faire, l'éviter absolument est impossible. Les notes sont faites pour *expliquer*, en faveur du commun des lecteurs d'aujourd'hui, ce qui est *impliqué* ou sous-entendu dans le texte, et ce texte il est impossible de le *traduire* sans se l'être à soi-même *interprété* d'une certaine façon. D'ailleurs, le commentaire, il existe déjà dans votre

[1] Ne pourrait-on pas, d'ailleurs, remplacer une partie des notes géographiques par une carte des pays bibliques, et les notes relatives aux poids, mesures et monnaies par une table explicative, ajoutées l'une et l'autre à la fin du volume ? C'est une idée que nous prenons la liberté de soumettre à qui de droit.

revision. Si ce n'est pas sous forme de notes, c'est dans les *sommaires*.

Nous soupçonnons, il est vrai, bon nombre de lecteurs de la Bible de s'inquiéter assez peu des sommaires. Ils ont pourtant leur utilité et leur importance. En tout cas, puisqu'on les a maintenus et qu'on s'est donné la peine de les revoir, c'est que l'on entend bien que les fidèles en profitent pour leur instruction. Nous les avons parcourus avec attention et intérêt ; non pas tous, mais ceux d'un grand nombre de chapitres tant de l'un que de l'autre Testament. Cette étude nous a suggéré les observations et réflexions que voici.

Tout d'abord, il est bon de rappeler ce que plusieurs de nos lecteurs ignorent peut-être, à savoir que les sommaires qui se lisent dans nos éditions ordinaires d'Ostervald ne sont pas ceux qu'Ostervald avait mis en tête des chapitres de sa revision. Il y a une soixantaine d'années, quand, après une interruption de près d'un siècle et demi, on se mit à réimprimer, en France, la Bible protestante, le comité de l'ancienne *Société biblique protestante de Paris* jugea bon de substituer aux *arguments* d'Ostervald des sommaires qui étaient, à peu de chose près, ceux de la Bible de Martin. Ces derniers présentaient l'avantage d'être en général plus courts. Mais le vrai motif, c'est qu'ils s'accordaient mieux avec l'ancienne dogmatique. On y retrouvait cette théologie du XVIIe siècle qu'une regrettable confusion entre la théologie et la foi avait fait revivre, en France comme ailleurs, à la suite du réveil de la piété évangélique. Les auteurs de notre revision n'ont pas cru devoir en revenir aux anciens sommaires, et rendre à Ostervald ce qui était à Ostervald. Partant du fait accompli et généralement accepté, c'est sur les têtes de chapitres empruntés à Martin que s'est exercé leur travail de revision.

Cette base étant admise, il n'est que juste de reconnaître le soin avec lequel les sommaires ont été revus. Nous tenons d'autant plus à constater la chose, que cette partie de l'œuvre de revision était plus difficile, moins apparente et, à bien des égards, plus ingrate. En général, les sommaires ont été développés ou complétés, sans pourtant dépasser une limite raison-

nable. En même temps ils ont gagné en utilité pratique par le fait que les phrases ou membres de phrase dont ils se composent sont en rapport avec les principaux alinéas du chapitre. Souvent même cette correspondance est expressément indiquée dans le corps du sommaire par le chiffre du verset auquel commence une nouvelle péricope. — Exemples : En tête de Nomb. XI, on lit dans les éditions précédentes : *Murmures du peuple punis. Eldad et Médad. Cailles.* Dans la revision, le sommaire est conçu comme suit : 1. *Murmures du peuple à Thabéera.* — 4. *Il méprise la manne.* — 10. *Plaintes de Moïse.* — 16. *Soixante et dix anciens choisis pour l'aider.* — 26. *Eldad et Médad prophétisent.* — 31. *Les cailles.* — Voici les sommaires de 1 Cor. XV : Précédentes éditions : *De la résurrection des morts, et de la gloire des corps ressuscités.* — Revision : 1. *Certitude de la résurrection du Seigneur.* — 12. *Son importance.* — 20. *Christ ressuscité, prémices de ceux qui sont morts.* — 35. *Nature des corps ressuscités.* — 42. *L'homme terrestre et l'homme céleste.* — 51. *L'immortalité et la victoire du chrétien.*

Il est aisé de voir combien, sous cette forme, les sommaires répondent mieux à leur but, et quels utiles services ils peuvent rendre au lecteur de la Bible. Parfois ils n'auraient rien perdu à être un peu plus détaillés ou conçus dans des termes moins généraux. En disant cela, c'est surtout les livres prophétiques que nous avons en vue. Les en-tête des Psaumes ont subi çà et là des remaniements heureux. Il est plus d'un de ces cantiques dont le contenu est indiqué avec plus de précision, dont l'idée mère a été saisie avec plus de profondeur ou avec un tact esthétique et religieux plus délicat. L'ancien titre du Ps. XXIX, par exemple : *Description pompeuse du tonnerre* (!), se trouve avantageusement remplacé par celui-ci : *Majesté de l'Eternel, roi de la nature.*

Nous disions tout à l'heure que le commentaire, qu'on semble avoir voulu bannir des notes, existait dans les sommaires. En un sens, tout sommaire, quel qu'il soit, commente plus ou moins le texte. Mais il est des cas où, par la nature des choses, les principes herméneutiques et le point de vue dog-

matique influent plus directement sur la manière d'entendre un livre, un chapitre, un psaume, et par conséquent sur la manière d'en résumer le contenu. De là des sommaires qu'on peut appeler interprétatifs. Cela est inévitable. Mais le devoir n'en subsiste pas moins, pour l'auteur de ces résumés, de viser à la plus grande objectivité possible et de ne point préjuger sans nécessité les questions qui sont du ressort de l'exégèse. Nous nous plaisons à reconnaître qu'il a été fait quelques efforts, dans notre revision, pour satisfaire à cette juste exigence. Citons comme exemple le sommaire du chapitre Ier d'Osée. Les mots : « Dieu commande à Osée d'épouser une femme débauchée, » qu'on lisait jusqu'ici en tête du chapitre, ont tout l'air de trancher d'emblée, dans le sens affirmatif, la question si controversée et si discutable de savoir s'il s'agit là, oui ou non, d'un fait réel. Or cette alternative : histoire ou allégorie? reste intacte avec la rédaction nouvelle : « L'idolâtrie et la corruption d'Israël représentées par l'union symbolique du prophète avec une femme débauchée ». Symbolique, l'union du prophète l'était, en effet, dans l'un des cas aussi bien que dans l'autre, et c'était là la chose essentielle.

Nous avons été curieux d'examiner de plus près ce qu'est devenue dans les sommaires revisés de l'Ancien Testament l'interprétation christologique traditionnelle qui, on le sait, occupe une large place dans les anciens sommaires. Il résulte de cet examen que le nombre des prophéties expressément qualifiées de messianiques a été quelque peu limité. En outre, dans plusieurs cas où, à tort ou à raison, l'on a cru devoir affirmer la portée messianique d'un texte, on l'a fait dans des termes qui semblent dénoter l'influence d'une manière plus historique de concevoir la prophétie que n'était celle de l'ancien supranaturalisme. Dans le sommaire d'Esaïe VII, le simple nom d'*Emmanuel* a pris la place de ces mots : *Il* (Esaïe) *prédit la naissance du Messie.* Dans Esa. XL, au lieu de : « Prophéties relatives aux temps évangéliques *et à Jean Baptiste en particulier* », nous lisons : « Promesse de salut ; — 3. *le précurseur.*— 9. Puissance souveraine et fidélité de Dieu. » A cette formule : *Prédiction de la venue du Messie*, on a substitué dans Jér. XXXI

ce titre-ci : *Le rétablissement du peuple d'Israël.* — 31. *La nouvelle alliance ;* dans Dan. IX : *Prophétie des soixante et dix semaines ;* dans Mal. IV : *Le jour de l'Eternel.* Des neuf sommaires de la seconde partie d'Esaïe dans lesquels Martin faisait figurer le nom du *Messie*, la revision n'en a retenu que quatre (L, LIII, LIV, LXI).

Le Cantique des cantiques, conformément à la tradition dominante, est interprété allégoriquement comme un « cantique d'amour de l'Eglise pour Christ ». En fait de nouveauté intéressante nous ne trouvons à signaler que ce commentaire éminemment peu objectif sur la seconde moitié du chapitre II : « Le printemps et l'amour, *symbole de l'espérance chrétienne.* »

Dans le Psautier pareillement, la tradition dogmatique du passé a exercé sur les sommaires une influence prépondérante. Martin ne comptait pas moins de vingt-deux psaumes prophétiques. Lorsqu'on intercala les sommaires de Martin dans la version d'Ostervald, on réduisit ce chiffre à vingt, en modifiant l'intitulé des Ps. VIII et CII. Des vingt psaumes auxquels on conserva le caractère de prophétiques, il en est quinze qui, au dire de leur sommaire, sont messianiques au sens propre du mot, c'est-à-dire ont pour objet la personne de Christ, ses souffrances, sa résurrection, sa gloire, son règne (Ps. 2, 16, 22, 24, 40, 45, 50, 68, 69, 97, 98, 99, 109, 110 et 118) ; cinq sont messianiques *sensu latiori*, c'est-à-dire prédisent la vocation des gentils ou l'établissement de l'Evangile dans le monde (Ps. 87, 95, 96, 100, 117). Or, de ces 20 psaumes, il en est deux seulement à qui notre revision ait retiré la qualification de prophétiques, savoir le Ps. XVI, dont le contenu est maintenant résumé en ces termes : « David s'attache à l'Eternel, et trouve en lui l'espoir d'une félicité sans fin », et le Ps. XCV, qui est intitulé : « Louange de Dieu, maître de la terre et protecteur de son peuple. » Un troisième, le Ps. II, est réduit au rang de prophétie typique : il parle « du règne de David (pourquoi de David plutôt que de tel autre roi de Juda ?) *figurant* le règne du Christ. »

Plusieurs trouveront sans doute comme nous que le nombre des psaumes *prédisant* le Messie et son règne aurait pu, sans

danger pour la foi, être notablement diminué, et qu'il aurait *dû* l'être au nom d'une exégèse plus historique que dogmatique. Les vieux sommaires d'Ostervald étaient, sous ce rapport, plus près de la vérité[1]. Mais ce qui nous paraît plus fâcheux que ce conservatisme excessif, c'est qu'en voulant corriger les titres de quelques-uns de ces psaumes, on est retombé dans le vieux système du double sens que les sommaires non revisés avaient heureusement évité. Ainsi, au Ps. XL, l'ancien sommaire parle simplement d'une « prophétie sur Jésus-Christ. » Le nouveau offre ces deux phrases juxtaposées : « David loue Dieu de ses délivrances passées, et implore ardemment son secours. Prophétie du Messie s'offrant pour les pécheurs ». Voyez également aux Ps. XXII et XXIV. En somme, il est assez difficile de se rendre compte du principe par lequel la revision s'est laissé diriger pour faire aux précédents sommaires les quelques changements dont nous venons de parler. On ne peut se défendre de l'impression qu'il s'y est mêlé un certain arbitraire ayant sa source dans une idée peu arrêtée sur ce qu'il faut entendre par un psaume messianique et sur la différence essentielle à faire entre type et prophétie, entre préfiguration et prédiction. Il y aurait là un point à éclaircir, en profitant des lumières qu'a répandues sur ce sujet l'importante discipline théologique qu'on est convenu d'appeler la théologie biblique de l'Ancien Testament. Nous voudrions que les sommaires, puisque sommaires il y a, contribuassent pour leur part à élever notre public laïque à une plus juste intelligence des livres de l'Ancien Testament, et surtout du plus populaire d'entre eux, celui des Psaumes. L'idée qu'on se fait des rapports entre les deux alliances, et par conséquent de la nature et de la marche de la révélation, ne ferait qu'y gagner.

Il nous reste une dernière observation à présenter, relative

[1] Ostervald désigne comme *prophétiques* (en tout ou en partie) six psaumes, savoir les Ps, 2, 22, 45, 68, 110 et 118. — Quant au sens *typique*, qu'il attribue à un plus grand nombre, il n'en parle pas dans les *arguments*, mais dans les *réflexions;* — avec raison. Au sommaire le sens historique ; dans les réflexions, l'interprétation dogmatique faite du point de vue du Nouveau Testament.

non plus au fond, mais à la forme des sommaires, ou plus exactement, à la place qu'ils occupent dans le texte. Selon l'habitude, ils sont placés en tête des chapitres. On a eu certainement de bonnes raisons pour cela, et dans bien des cas il n'y a aucun motif de se départir de cette habitude. Toutefois, on ne peut se dissimuler que cette méthode entraîne certains inconvénients assez sérieux. Et d'abord, chacun sait que la division traditionnelle en chapitres ne s'est pas toujours faite avec tout le discernement voulu. Sans aller bien loin, il est évident que le premier chapitre de la Genèse devrait s'étendre jusqu'à II, 3 ou plutôt jusqu'au milieu du v. 4 : «*Telles sont* (ou : Voilà, non pas : Voici, comme traduit M. Segond) *les origines des cieux et de la terre, quand ils furent créés*». Un nouveau sujet commence avec II, 4*b* : *Lorsque l'Eternel Dieu fit la terre et les cieux*, ou comme traduit plus exactement M. Segond : *une* terre et *des* cieux. — Le dernier verset d'Esa. VIII devrait être en tête du chapitre IX, et les versets 13 à 15 de Esa. LII devraient former les versets 1 à 3 du chapitre LIII. Marc IX, 1 se rattache plutôt à la fin du chapitre VIII; Philip. IV, 1 à la fin du chapitre III. Et ainsi de plusieurs autres passages où le commencement d'un nouveau chapitre ne se rencontre pas avec un alinéa dicté par le sens et le contexte. En pareil cas on pourrait, à la rigueur, comme cela s'est fait dans la Bible allemande, déplacer l'en-tête du chapitre ; intercaler, par exemple, dans le second des passages d'Esaïe que nous venons de citer, le titre *Chapitre LIII* avec son sommaire, entre les versets 12 et 13 du chapitre LII, tout en laissant aux versets leur numérotation traditionnelle. Mais ce qui vaut encore mieux, c'est de reléguer à la marge latérale les chiffres romains indiquant les chapitres ; c'est même là une conséquence presque forcée du système des péricopes adopté par la nouvelle revision. Rien n'empêcherait, d'ailleurs, de faire coïncider *autant que possible* les sommaires avec les anciens commencements de chapitre.

L'usage de subordonner entièrement les sommaires à la division traditionnelle du texte en chapitres présente encore un autre inconvénient. C'est qu'il n'est guère possible, avec ce système, d'indiquer les grandes divisions d'un livre, de dis-

tinguer les parties principales dont il se compose, d'en marquer, en un mot, le plan. Et pourtant, pour les lecteurs intelligents, pour ceux-là surtout qui voulent étudier leur Bible avec ordre et d'une manière suivie, ces indications seraient de la plus grande utilité. Elles leur serviraient comme de jalons leur permettant de s'orienter, de se rendre mieux compte de la marche et du but de l'écrivain sacré, au lieu de cheminer pour ainsi dire à l'aventure. Je n'oublie pas que, pour certains livres, la question du plan est sujette à controverse et que la diversité des plans proposés tient en partie à une différence de point de vue dogmatique ou critique. Mais, après tout, c'est là l'exception. Le plus ordinairement, il ne peut pas y avoir de doute sur la disposition générale d'un livre, sur l'ordre et le groupement des matières, sur les quelques sections principales en lesquelles il convient de le diviser. Outre les sommaires des *péricopes* correspondant plus ou moins aux chapitres, il y aurait lieu, par conséquent, d'introduire des sommaires de *section*. Prenez le livre d'Ezéchiel, avec ses quarante-huit chapitres. Ne serait-ce pas rendre un vrai service à plus d'un lecteur que de distinguer par un titre les trois principales parties dont ce livre est formé : I - XXIV, XXV - XXXII, XXXIII-XLVIII, et d'indiquer également, avec un sommaire de leur contenu, les sections dont chacune d'elles se compose ? Ou bien, s'il s'agit de l'épître aux Hébreux, ne serait-ce pas rehausser l'utilité de la traduction que de marquer, au moins dans ses grandes lignes, le plan suivi par l'auteur dans sa démonstration de la supériorité de la nouvelle économie par rapport à l'ancienne ? A cet égard encore, nous énonçons un vœu qui ne tend, après tout, qu'à l'application conséquente du principe des péricopes. — Il est temps de conclure.

Telle qu'elle est, la revision dans son ensemble constitue, tant sous le rapport du fond que sous celui de la forme, un véritable et grand progrès[1]. Les observations que nous avons

[1] A un point de vue tout extérieur et matériel, mais qui a bien son importance, le volume que nous avons sous les yeux se recommande par sa belle et correcte exécution typographique et par l'étonnante modicité de son prix.

présentées dans le cours de cette étude, les *desiderata* que nous avons formulés, ne sont, dans notre pensée, qu'une preuve de plus, la meilleure qu'il nous fût possible de donner, de l'importance que nous attachons à ce travail. Nous les avons exprimés avec franchise et les soumettons avec confiance à l'appréciation des directeurs de l'œuvre. Avec eux nous souhaitons que notre vénérable version ecclésiastique et populaire, maintenue au niveau des progrès de la science et des modifications du langage, contribue aussi « à maintenir toujours plus pure et bienfaisante, sur le chandelier de notre Eglise, la lumière divine qui doit éclairer la maison tout entière ».

H. VUILLEUMIER.

L'ÉGLISE ET LA LIBERTE D'ENSEIGNEMENT

D'APRÈS LE PROFESSEUR HAUPT [1]

La question des limites à assigner à la liberté d'enseignement, tant dans les facultés de théologie que dans l'Eglise, est plus que jamais à l'ordre du jour en Allemagne. Les nouvelles lois ecclésiastiques qui accordent à l'Eglise une certaine autonomie et fournissent à l'élément laïque les moyens de faire valoir ses vues et ses vœux ; les conflits entre conservateurs et progressistes, entre *unionistes*, libéraux et confessionnels ; la manière inégale, hésitante, plus ou moins arbitraire, dont les autorités ecclésiastiques procèdent dans l'application des mesures disciplinaires contre les pasteurs accusés d'hétérodoxie ; le divorce croissant entre la théologie professée *ex cathedra* dans les universités et la théologie traditionnelle, accommodée à l'usage des laïques pieux et bien pensants et des pasteurs brouillés avec la « science moderne ; » la conviction qui se fait de plus en plus jour que les facultés de théologie n'ont pas pour unique mission de faire de la science pour la science, qu'elles ont des obligations envers l'Eglise et sont instituées pour lui préparer des serviteurs : ces faits, et d'autres encore, expliquent l'intérêt tout particulier qui s'attache depuis quelques années à ce sujet. Les synodes et les sociétés pastorales s'en préoccupent. Le public en est nanti par des conférenciers qui, ensuite, répandent au moyen de la presse leurs propositions touchant « la meil-

[1] *Die Kirche und die theologische Lehrfreiheit*, von Dr Erich Haupt, Professor der Theologie in Kiel. — Kiel, Ernst Homann, 1881, IV et 64 pages.

leure manière, » « la seule manière possible, » de résoudre la difficulté.

Récemment, la majorité orthodoxe du synode général de l'Eglise nationale de Prusse a décidé de demander au gouvernement que l'Eglise ait dorénavant son mot à dire dans la nomination des professeurs de théologie. En soi, ce postulat n'a rien, selon nous, que de naturel et de légitime. Si seulement il n'impliquait pas la prétention de lier l'enseignement académique aux vieilles confessions de foi. Or c'est bien là la prétention plus ou moins hautement avouée des auteurs de la motion et de ceux qui l'ont votée. Et voilà ce qui explique que tant d'hommes, non moins soucieux des droits et des intérêts de l'Eglise, mais plus pénétrés de l'importance qu'il y a à distinguer la théologie de la foi et à sauvegarder la liberté d'allures de la science théologique, redoutent pour l'Eglise une semblable concession.

Dans la règle, les hommes qui revendiquent ainsi les droits de la liberté de l'enseignement universitaire vis-à-vis de l'Eglise appartiennent à la gauche ou au centre [1]. Mais voici qu'un partisan déclaré de la droite ecclésiastique, M. le professeur Haupt, de Kiel, a eu l'audace de soutenir la même thèse dans un rapport présenté cette année aux conférences pastorales de Berlin [2]. Ce rapport fort remarquable sur *l'Eglise et la liberté des facultés théologiques* forme la première partie de la brochure dont nous avons transcrit ci-dessus le titre.

« J'ai parlé, dit l'auteur dans sa conclusion, avec le sentiment très net que cette assemblée attendait de moi une tractation toute différente du sujet prescrit. On s'attendait à ce que je

[1] Parmi ces derniers nous nous faisons un devoir de signaler tout particulièrement M. le prof. Riehm, de Halle, l'auteur d'une conférence vraiment magistrale, faite en 1880 à l'assemblée de l'Union évangélique nationale à Potsdam et publiée à Halle sous le titre : *Kirche und Theologie.*

[2] M .Haupt s'est fait connaître précédemment par deux ouvrages dignes d'attention, l'un sur *la première épître de saint Jean*, étudiée essentiellement au point de vue de la théologie biblique (Colberg, 1869), l'autre sur *les citations de l'Ancien Testament dans les quatre évangiles.* (Colberg, 1871). Il est un des collaborateurs de la revue apologétique, *der Beweis des Glaubens.*

ferais énergiquement front contre ceux de la gauche, que je protesterais contre l'abus de la liberté d'enseignement théologique. J'aurais pu le faire : nul plus que moi ne déplore l'abîme qui sur bien des points s'est ouvert entre la foi de l'Eglise et les résultats de la théologie. Mais j'ai estimé que parler de la sorte devant cette assemblée n'était ni nécessaire ni utile. Ce n'était pas nécessaire parce que chacun sait, sans une déclaration renouvelée de notre part, à quoi s'en tenir sur nos sentiments à l'égard de l'*Union protestante* (libérale). Ce n'était pas utile, parce qu'il est toujours bon, avant de juger les autres, de se juger soi-même ; avant de dire la vérité à autrui, de voir si soi-même on est entièrement dans la vérité ; avant de combattre les autres, de se demander si, dans ce qu'ils disent, il n'y a pas un élément de vérité. Il n'est qu'une seule puissance au monde à laquelle soit promise la victoire : la puissance de la vérité. L'erreur elle-même n'a de puissance qu'aussi longtemps qu'elle est unie à un élément de vérité. On la dépouille de sa puissance, non pas en opposant sans autre à son non un oui, à son oui un non, mais en dégageant de la coque l'amande de vérité qui s'y trouve enfermée... C'est là non seulement une exigence de la morale, c'est encore la meilleure des politiques. La victoire de la vérité partielle, de la demi-vérité, n'est qu'une victoire à la Pyrrhus. Dans l'histoire des nations comme dans celle de l'Eglise, les partis meurent non pas de leurs défaites, mais de leurs victoires... C'est pourquoi j'ai considéré comme un devoir de mettre en relief celui des côtés de la vérité qui, selon moi, est laissé beaucoup trop à l'arrière-plan dans notre milieu. »

Il ne sera pas sans intérêt pour nos lecteurs d'apprendre par quelles considérations l'honorable professeur de la faculté de théologie du Schleswig-Holstein est amené à demander, dans l'intérêt même de l'Eglise, la complète indépendance de la théologie académique. Les pages qui suivent ne sont pas une traduction, mais une analyse aussi condensée que possible. Çà et là seulement nous reproduisons la pensée de l'auteur à peu près textuellement.

I

Les facultés de théologie ont envers l'Eglise des obligations morales. Cela est incontestable ; tout le monde, les théologiens même les plus émancipés sont d'accord là-dessus. Il s'agit seulement de savoir ce que l'Eglise a le droit et le devoir d'exiger de ceux qui instruisent ses futurs serviteurs et quels moyens elle a de faire valoir ses exigences.

L'Eglise qui a sa confession de foi et qui est convaincue que dans cette confession elle possède la vérité fondée sur la révélation divine, l'Eglise attend de celui qui veut entrer à son service que la doctrine qu'elle reconnaît pour vraie soit devenue pour lui vérité vivante, assimilée par une expérience personnelle, et que les résultats auxquels il a été conduit par ses études scientifiques lui permettent de vaquer à l'enseignement sans franchir les limites tracées par la confession de son église. Dès lors l'Eglise devrait pouvoir exiger que les facultés de théologie, où se forment les recrues de son corps pastoral, soient tenues de se renfermer, elles aussi, dans ces mêmes limites. C'est là, semble-t-il, une conclusion toute simple. Et cependant, en fait, il est tout simplement impossible d'exiger pareille chose.

Impossible aux professeurs de se lier par un engagement de cette nature. La science est autre chose, en effet, qu'un travail de mémoire, autre chose qu'une assimilation par la pensée d'une matière historique donnée. La science est une lutte personnelle à la poursuite et à la conquête de la vérité. Je ne puis enseigner comme étant vrai que ce que j'ai reconnu être tel. A supposer même que le contenu des symboles soit vrai jusqu'au moindre iota, et que les déviations de ma pensée, que les objections que j'ai à faire à tel ou tel article de la confession de l'Eglise reposent sur une erreur : tant que mon erreur ne m'est pas démontrée, tant que les raisons qui militent en faveur de ma dissidence dogmatique ne sont pas refutées, je ne puis ni ne dois affirmer comme vrai ce qui dans la doctrine de l'Eglise va à l'encontre de ma conviction.

Impossible également à l'Eglise d'imposer un pareil engagement. Impossible d'abord, parce qu'elle-même ne donne pas sa confession pour être la vérité absolue, mais la considère comme une *norma normata*, comme une règle soumise au contrôle de l'Ecriture sainte. Dès que l'Eglise concède le droit de contrôle, elle accorde du même coup la possibilité de résultats divergents. Il est d'ailleurs de son propre intérêt de ne gêner en rien l'indépendance du travail théologique. Elle doit tenir à ce que les doutes et les objections que fait naître la confession puissent se produire en toute liberté. C'est à cette condition seulement qu'il est possible d'élucider les questions et de résoudre les difficultés. Loin de museler l'opposition, l'Eglise doit désirer qu'il existe une arène où les esprits les plus opposés puissent se rencontrer pour vider leurs querelles sans aucune contrainte et avec des armes purement spirituelles. Et puis, à supposer que tel système théologique parte d'un principe contestable et aboutisse à des résultats erronés, il est fort possible que ce système représente certaines faces de la vérité dont il n'a pas été tenu suffisamment compte jusque-là. Il les représente sans doute d'une manière exclusive, mais quoi ? l'Eglise se priverait du profit qu'elle peut en tirer en vue de l'appropriation toujours plus complète de la vérité ! La théologie dite négative a rendu, après tout, des services, non seulement en provoquant des répliques victorieuses, mais parce qu'elle renfermait des éléments positifs de vérité. Quel est le théologien qui n'ait de grandes obligations à l'école de Tubingue, principalement à son chef F.-C. Baur, et à son brillant disciple M. Holsten ?

Mais, objectera-t-on, la science théologique a bien été liée autrefois à la confession de l'Eglise ; les facultés de théologie n'étaient dans l'origine que des organes de l'Eglise. Pourquoi ce qui était possible alors serait-il aujourd'hui impossible ? C'est que depuis le siècle dernier, par suite de la marche de la science générale, il s'est produit une révolution profonde dans toute notre manière de penser et de concevoir les choses. L'alphabet même de nos conceptions a subi une complète transformation. De là pour la théologie la tâche nouvelle et ardue de mettre le

contenu de la foi évangélique en rapport avec le contenu de ce qu'on s'accorde à appeler la pensée moderne. Il est vrai, ce mot d'ordre : conciliation du christianisme et de la culture moderne ! est tombé dans le discrédit. Mais, en réalité, le discrédit ne peut atteindre que la manière dont ceux qui les premiers ont lancé ce mot d'ordre prétendaient résoudre le problème. Le problème n'en subsiste pas moins et demande impérieusement une solution. Les confessions de foi officielles sont nées avant la grande révolution intellectuelle dont il vient d'être parlé. Il convient par conséquent, en théologie plus peut-être que partout ailleurs, de se rappeler la belle parole du poète :

> Ce que tu as *hérité* de tes pères,
> Sache l'*acquérir* pour le *posséder*.

Cette réacquisition ne se fait pas en un tour de main. Il est impossible d'exiger qu'à une époque de fermentation et de transformation comme la nôtre les solutions exactes soient trouvées du premier coup et qu'on sache éviter toute méprise.

II

Dira-t-on que, vu les difficultés toutes particulières avec lesquelles la théologie est actuellement aux prises, l'Eglise devra user d'une certaine largeur dans la manière de formuler les termes de l'engagement ? Mais quel est le minimum d'exigences auquel elle pourra descendre sans porter préjudice à ses propres intérêts ?

Au lieu de lier le théologien à la *lettre* des symboles, dit-on, il suffira de faire porter l'engagement sur leur *substance*, sur ce qui en fait des confessions de *foi*, abstraction faite des formules théologiques. Mais un engagement en ces termes-là n'a ni sens ni valeur pratique. Qui définira ce contenu ? C'est une bien belle et grande chose que l'*esprit*, mais quand je prends un engagement formel je veux savoir exactement à quoi je m'engage. Pour cela il faut en revenir à la *lettre ;* autrement chacun entendra cet esprit, cette substance, ce contenu qui est

objet de foi, à sa façon. Or, dès que vous définissez la chose, comme Nitzsch l'a tenté au synode général de 1846, nous voilà de nouveau en présence d'une formule. A la lettre de l'ancienne confession de foi vous n'aurez fait qu'en substituer une nouvelle qui n'aura pas même l'avantage d'avoir servi dans l'origine d'expression à la conscience de l'Eglise, et dont rien ne vous garantit qu'elle exprime véritablement celle de l'Eglise actuelle.

D'autres estiment qu'il faut faire une différence entre ce qui est *essentiel* et ce qui ne l'est pas, entre les doctrines *fondamentales* et celles qui ne le sont pas. L'accord, dit-on, n'est de rigueur que pour les premières, et il faut tenir la main à ce que la science théologique les respecte. — En soi, la différence en question a certainement son importance, mais elle ne se prête pas mieux, dans la pratique, à servir de limite à la liberté de l'enseignement académique. Ces doctrines essentielles, qui les formulera ? Mais, sans même parler de cette difficulté, remarquez que ces doctrines, que l'Eglise doit avoir le plus à cœur de voir étudiées à fond par ses théologiens, sont aussi de beaucoup les plus ardues et, par conséquent, présentent le plus de pierres d'achoppement à ceux qui sont chargés de les scruter et de les expliquer. L'Eglise congédiera-t-elle le théologien qui se serait achoppé à tel ou tel dogme ecclésiastique ? Le dogme de la trinité n'est-il pas une doctrine fondamentale ? Et voici M. Kahnis qui à cet endroit-là est franchement hérétique. La doctrine de la réconciliation n'est-elle pas, pour la dogmatique luthérienne, un point cardinal ? Et voilà Hofmann, l'éminent théologien d'Erlangen, qui l'a gravement altérée. La doctrine de la justification n'est-elle pas l'*articulus stantis et cadentis ecclesiae ?* Or, Hengstenberg lui-même s'en est considérablement écarté. Et pourtant, tous ces hérétiques sont au premier rang des défenseurs de l'Eglise. Il y a plus : s'il existe une thèse fondamentale dans la dogmatique chrétienne, c'est celle du théisme. Or, Schleiermachar n'a jamais réussi à se dégager du panthéisme, sans compter toutes ses autres hérésies, notamment en matière christologique. Avec tout cela, qui, plus que lui, a su gagner les cœurs à Christ, précisément par son enseignement académique ? Qui, plus que lui, loin de détruire,

a « conservé » et édifié ? D'où il résulte qu'astreindre l'enseignement théologique à ne pas toucher aux doctrines dites fondamentales n'aboutirait qu'à priver l'Eglise des forces les plus précieuses, puisque tout en déviant sur des points fondamentaux de la doctrine officielle, on peut agir puissamment pour le plus grand bien de l'Eglise. En théorie, sans doute, et d'après la stricte logique, de pareilles hérésies devraient compromettre l'enseignement dans son ensemble et porter la plus grave atteinte à la doctrine ecclésiastique tout entière. Mais cette conséquence ne se produit pas nécessairement. Il en est de ces choses-là comme des anomalies qu'on constate dans le monde physique : tel meurt d'un léger refroidissement ; tel autre, quoique affecté d'un grave mal organique, prolonge ses jours jusqu'à la blanche vieillesse. Cette manière toute mécanique de distinguer entre erreurs fondamentales et erreurs non fondamentales a le grand défaut de ne pas tenir compte de la vie réelle. L'aptitude au service de l'Eglise ne saurait se mesurer d'après la position prise à l'égard de tel ou tel dogme, ce dogme fût-il le plus capital.

Faudra-t-il alors se contenter de l'adhésion explicite que les théologiens de profession donneraient aux principes de la réformation ? Mais qui ne voit que l'Eglise ne gagnerait absolument rien à ce marché ? Les principes de la Réformation ! il n'est aucun théologien protestant, depuis l'extrême gauche jusqu'à l'extrême droite, qui ne prétende s'y tenir et en être un fidèle représentant. Pour avoir une valeur pratique, cette formule aurait besoin d'être précisée. Il faudrait déterminer la manière d'entendre les dits principes, ce qui ne pourrait se faire qu'au moyen de certaines propositions théologiques concrètes. Et nous voilà de nouveau lancés dans toutes les difficultés qui viennent d'être signalées. Non, il n'y a pas de milieu : ou bien il faut obliger les facultés de théologie à prendre pour règle d'enseignement la lettre des confessions de foi reçues dans l'Eglise, ou bien l'engagement de se conformer à ces confessions n'a pas de valeur.

III

L'Eglise, on le voit, doit renoncer à la prétention, si légitime soit-elle, de voir ses futurs serviteurs préparés dans les facultés de théologie à prêcher la foi commune telle qu'elle est historiquement documentée dans ses livres symboliques. A défaut des confessions de foi, ne reste-t-il pas l'Ecriture sainte? Le fondement de l'Eglise, la norme des symboles, c'est la révélation divine telle qu'elle est documentée dans la Bible. Un théologien qui ne verrait plus dans l'Ecriture la norme de la foi chrétienne aurait évidemment abandonné le terrain du protestantisme historique. Ne pourrait-on pas, par conséquent, exiger tout au moins des facultés qu'elles reconnaissent formellement l'Ecriture sainte comme la règle de leur enseignement?

Mais quelle garantie juridique offrirait à l'Eglise un engagement pareil? Toutes les sectes possibles, et même l'Eglise romaine, s'appuyent sur l'Ecriture. L'Eglise serait absolument désarmée vis-à-vis d'un professeur irvingien, par exemple. Il y a plus. Le théologien doit faire de l'Ecriture l'objet de ses investigations scientifiques ; il est appelé à prendre possession par son intelligence du contenu tant historique que doctrinal de ces documents sacrés. Mais si, dans cette étude, il rencontre des difficultés? s'il lui vient des doutes sur tel fait ou sur telle déclaration scripturaires? s'il arrive à des résultats qui se trouvent en conflit non seulement avec la forme, qu'il a reconnue inadéquate, mais avec le fond lui-même? Faudra-t-il, au nom de ses engagements, qu'il fasse le sacrifice de son intelligence? qu'il se courbe sous l'autorité de la parole scripturaire? Ou bien exigera-t-on qu'il se livre aux artifices de cette apologétique à tout prix qui a déjà fait à l'Eglise tant de mal, bien plus qu'il n'est possible de le dire? Quand je ferais cela, j'aurais cessé de travailler d'une manière scientifique, je ne serais plus théologien, je ne serais pas apte, par conséquent, à enseigner la théologie. Si sur tel point d'histoire ou de doctrine ma conviction, consciencieusement acquise, se trouve en désaccord avec l'Ecriture ; si je ne vois pas le moyen de réfuter

— ce qui s'appelle réfuter — telle objection sérieuse élevée contre un fait ou un enseignement contenu dans un livre biblique ; il faut que j'aie toute liberté de le dire. Le simple devoir de la véracité l'exige, et l'intérêt même de l'Eglise le commande.

Ce que l'Eglise attend de la science, ce n'est pas qu'elle dissimule les difficultés, mais qu'elle les envisage en face, qu'elle les mette dans tout leur jour, dût-elle ne pas parvenir à les résoudre. Plus l'Eglise est sûre de sa foi à la vérité de son dogme concernant l'Ecriture, plus elle peut attendre calmement la solution des problèmes soulevés, plus elle sera assurée que les résultats de la science, conquis à travers bien des tâtonnements et des erreurs inévitables, ne sauraient en fin de compte être en opposition avec le contenu de sa foi. On dira peut-être qu'il n'y a pas de mal à ce que les doutes se fassent jour, pourvu que ce soit avec modestie et sous une forme telle que les auditeurs aient le sentiment que, malgré tout, l'autorité de l'Ecriture n'a pas cessé d'être reconnue en principe. Fort bien ; mais remarquez qu'en admettant ce tempérament, nous quittons de nouveau la sphère juridique à laquelle ressortirait un engagement formellement contracté vis-à-vis de l'Eglise, pour nous placer à un point de vue tout différent, celui de la qualification religieuse et morale du théologien. Mais voilà qui nous amène précisément à la vraie solution.

IV

La seule garantie pour l'Eglise doit se chercher dans les qualités personnelles du théologien, dans son caractère chrétien. La théologie est la science de la foi, laquelle ayant son siège au centre même de l'homme, met sa personne tout entière en relation directe et réelle avec Dieu. Dans cette foi, qui n'est pas une abstraction, mais une vie, toute théologie véritable a ses racines. En elle aussi se trouve le plus puissant antidote de tous les défauts et de toutes les erreurs de la science théologique. La vie en Dieu, nous l'avons dit, n'exclut pas néces-

sairement l'hétérodoxie sur tel ou tel article même fondamental. Tout comme dans le domaine moral, il se peut qu'un chrétien tombe dans un grand péché, bien plus, que des parties entières de son homme moral ne soient pas encore éclairées et pénétrées du Saint-Esprit, sans que nous ayons le droit de mettre en doute sa qualité de chrétien, de même en est-il dans le domaine intellectuel. Des parties entières de sa conception intellectuelle du christianisme peuvent être enveloppées d'obscurité ou mélangées d'erreurs bien caractérisées, sa personnalité chrétienne ne s'en fera pas moins jour et paralysera l'effet de ces lacunes et de ces erreurs. C'est grâce à sa personnalité que Schleiermacher a si puissamment agi sur ses disciples et qu'il a engendré en eux une vie qui en a conduit beaucoup à une intelligence plus profonde de l'Evangile et à une conformité plus parfaite avec la foi de l'Eglise. Il n'est pas même nécessaire que le théologien prenne à tâche, dans son enseignement académique, d'exercer directement une sorte de cura d'âmes, comme le faisait feu le professeur Beck à Tubingen — les dons, à cet égard, ne sont pas chez tous les mêmes : — sa personnalité chrétienne déploiera aussi son efficace sans cela, elle agira d'elle-même, d'une manière immédiate.

Là où existe ce caractère chrétien, fondé sur une expérience personnelle du salut, on peut être sûr que l'autorité de l'Ecriture est sauvegardée, parce que c'est du contenu divin de l'Ecriture que le théologien chrétien alimente sa propre vie spirituelle. On peut être sûr aussi que là régnera un esprit en harmonie avec la conscience de l'Eglise ; un esprit qui se sent en communion avec tous ceux dont la foi repose sur le même fondement, et qui, malgré les divergences théologiques qui les séparent de lui, éprouvera toujours par eux une sympathie plus profonde que pour ceux qui, tout en partageant ses vues divergentes, sont étrangers par leur vie intérieure à la vie de l'Eglise. L'Eglise ne peut exiger d'autre garantie des hommes appelés à former ses futurs serviteurs. Mais celle-là, elle doit y tenir fermement. Il est vrai que cette condition toute morale ne saurait faire l'objet d'un engagement formel, juridique. Le ministère académique par ce côté-là repose tout entier sur la confiance

qu'on accorde à la personne de ceux qui le remplissent, comptant sur ce que des hommes aptes à former leurs disciples à un sérieux travail scientifique, sont aussi des caractères sincèrement chrétiens.

Mais ces hommes de confiance qui les choisira? Les organes de l'Eglise, dira-t-on sans doute. Que l'Eglise abandonne la nomination proprement dite à l'Etat, soit! puisque c'est lui qui institue et entretient les universités. Qu'elle laisse aux facultés le soin d'apprécier les aptitudes scientifiques des candidats. Quant au caractère religieux, personne n'est mieux placé qu'elle pour en juger en tant que cela est humainement possible. L'Eglise doit concourir pour sa part à la repourvue des chaires de théologie; elle a droit tout au moins à un *vote négatif*. C'est dans ce sens que s'est prononcé le dernier synode général de l'Eglise nationale de Prusse, et ce mode de procéder semble découler naturellement de ce qui vient d'être dit.

Toutefois il est impossible de se dissimuler les très graves inconvénients auxquels cet arrangement expose l'Eglise. Qui nous garantit que la majorité synodale et les autorités ecclésiastiques nommées par elle et appelées à intervenir en pareil cas resteront constamment attachées à la foi documentée dans les livres symboliques? En faisant dépendre le recrutement des facultés de l'avis qui prévaut dans les corps ecclésiastiques, non seulement on n'en assure pas le caractère ecclésiastique, mais on risque de compromettre leur valeur scientifique. On les livre à l'esprit de parti, et qui ne sait de quoi l'esprit de parti est capable, surtout dans l'Eglise! Un ministre d'Etat indifférent en matière d'Eglise est bien moins dangereux pour elle qu'un synode impliqué dans la lutte des partis ecclésiastiques.

Ce n'est pas tout. En coopérant d'office à la repourvue des chaires professorales, l'Eglise assumerait une responsabilité dont elle ne peut absolument pas se charger. Elle aurait l'air de reconnaître pour ses organes attitrés les professeurs nommés avec son concours, de sanctionner leur enseignement comme étant conforme à son enseignement à elle, et par conséquent d'autoriser implicitement la prédication du haut des

chaires pastorales de toute doctrine professée du haut des chaires académiques. Et c'est ce qu'elle ne peut pas admettre. Elle ne le pourrait pas même dans le cas où la nomination des professeurs serait entièrement entre ses mains, — si toutefois elle entend respecter sérieusement la liberté d'allure de la science théologique, comme le réclame son propre intérêt.

Que lui reste-t-il donc à faire ? se désintéresser absolument des facultés de théologie ? Laisser aller les choses tout en conservant l'assurance inébranlable que la science, en suivant son propre chemin, finira bien par se trouver d'accord avec la foi de l'Eglise évangélique, et la foi de l'Eglise avec la science ? Mais une pareille attitude, si commode fût-elle à certains égards, ne saurait se soutenir, par la simple raison que la théologie scientifique n'en agirait pas moins sur l'Eglise par le moyen de la jeunesse studieuse. Les partisans à tout prix de la liberté académique diront sans doute que cette absolue indépendance des études théologiques est précisément la meilleure des écoles pour former le caractère de la jeunesse et produire des convictions qui soient le fruit d'un travail personnel. Laissez ces jeunes hommes se frayer leur voie au travers du doute et de l'incrédulité ! Ne faut-il pas qu'en bons théologiens ils *lisent* les ouvrages de Strauss et de Baur et se forment sur leur compte une opinion personnelle ? Eh bien, qu'ils apprennent aussi à digérer la théologie des docteurs dont ils seront appelés à *entendre* les leçons ! Nous ne voudrons certainement pas les empêcher d'étudier leur Spinoza et leur Schopenhauer ; nous ne pouvons pas empêcher qu'on ne les sature à l'université d'une philosophie ouvertement antichrétienne, peut-être même antireligieuse. Pourquoi n'userait-on pas de la même latitude en ce qui concerne la théologie ? Il y a beaucoup de vrai dans ce point de vue, nous n'aurons garde de le méconnaître, mais ce n'est qu'un côté de la vérité. Oui, notre jeunesse théologique *doit* être éduquée de façon à pouvoir supporter les aliments les plus fortement épicés, les plus rebutants, du poison même s'il le faut, et non seulement à pouvoir les supporter sans péril, mais à en retirer du profit. Seulement, elle a besoin d'être *éduquée* à cela. Elle aurait besoin d'une main éducatrice même

dans le cas, malheureusement trop rare, où elle apporterait déjà avec elle, au début de ses études, un fond d'expérience chrétienne, une foi vivante et relativement robuste.

V

Par quelle issue sortir de toutes ces difficultés qui ressemblent singulièrement à une impasse? Cette issue la voici : que l'Eglise comme telle laisse toute liberté aux facultés de théologie et décline toute responsabilité à leur égard, mais que d'autre part elle ne néglige aucun moyen en son pouvoir de s'assurer que les recrues de son corps pastoral reçoivent une instruction en rapport avec leur future carrière. Ces voies et moyens sont de trois sortes.

Et d'abord, si l'Eglise, par respect pour les immunités de la science et pour mettre sa propre responsabilité à couvert, renonce à tout droit de propriété sur les facultés de théologie, il ne s'en suit pas qu'elle doive s'interdire toute influence, même indirecte, sur la composition du corps enseignant. Qu'est-ce qui l'empêche de faire valoir ses intérêts en temps opportun? de rappeler au besoin à l'Etat que s'il entretient des facultés de théologie c'est, après tout, en vue de l'Eglise du pays? L'équité la plus élémentaire n'exige-t-elle pas qu'en retour de l'entière liberté de mouvement que l'Eglise accorde à la science, il soit tenu compte, dans la mesure du possible, de ses besoins et de ses vœux? L'Etat, par le fait qu'il oblige les futurs pasteurs à recevoir une culture universitaire, contracte l'engagement moral de veiller à ce que, parmi les membres de la faculté, il y en ait qui possèdent la confiance de l'Eglise et qui soient hommes à servir directement ses intérêts religieux. S'il voit que des professeurs de son choix aucun ne satisfait à ces conditions et que les auditoires se dépeuplent, il devra bien, dans son propre intérêt, aviser aux moyens de compléter l'enseignement académique. S'il ne le fait pas, il reste à l'Eglise ou aux éléments positifs qu'elle renferme dans son sein, la ressource d'entretenir des professeurs extraordinaires ou des *privat do-*

centen, comme cela se pratique dans la Suisse allemande. Autrement, les parents attachés à la foi de l'Eglise n'auraient plus d'autre choix que d'envoyer leurs fils faire leurs études ailleurs. Heureusement, en Prusse, les choses n'en sont pas à ce point : il n'est aucune faculté qui ne compte parmi ses membres des hommes sur le caractère chrétien desquels il ne peut pas y avoir de doute.

En second lieu, il est urgent d'instituer une sorte de stage obligatoire que les candidats feraient au sortir de leurs études sous la direction de pasteurs expérimentés. Dans l'état actuel des choses, il est indispensable de ménager au jeune théologien cette période de transition. Qu'arrive-t-il aujourd'hui dans un très grand nombre de cas ? A peine échappé des bancs de l'auditoire, le voilà placé à la tête d'une Eglise, aux prises avec toutes les responsabilités de son redoutable ministère, sans expérience, encore peu affermi dans la vie de la foi. Une dure école commence pour lui. Il se trouve que les résultats scientifiques que, trop souvent, il s'est appropriés sans les bien digérer, sont fréquemment en désaccord avec les croyances qu'il a héritées de ses parents ou qui règnent dans les cercles pieux de sa paroisse. Ceux-ci ne tardent pas à exercer sur lui leur ascendant. Ils font peu à peu l'éducation de leur jeune pasteur. A cela, il n'y a rien à reprendre, les enfants font bien l'éducation de leurs parents. Mais voici le mauvais côté de la chose : c'est que les laïques croyants n'ont pas la moindre idée du mouvement théologique, ils ne se doutent pas des progrès de la science. Dans la règle, leur expérience du salut revêt exactement les formes consacrées par la tradition. Ainsi, pour ne citer qu'un exemple, nos Eglises, pour autant qu'elles sont dans la foi, se cramponnent à une doctrine de l'inspiration qui est fort loin d'être celle de Luther et en général de l'âge de la Réformation. Dans un pareil milieu, le jeune ecclésiastique acquiert sans doute une vie religieuse plus intense ; sa foi en reçoit des impulsions à bien des égards salutaires. Mais il en vient bientôt à jeter au vieux fer toute sa théologie. Il ne s'acclimate que trop vite et trop complètement dans l'atmosphère de cette orthodoxie laïque, mélange de traditionnalisme et de

piétisme, et qui ne vit en partie que de phrases à effet, d'une terminologie de convention. Les pasteurs tombés au pouvoir de cette orthodoxie-là pourront posséder une riche expérience du cœur, avoir de beaux succès dans leur ministère, être en grande bénédiction, mais ils ne sont plus théologiens. Ils ne comprennent rien aux luttes douloureuses par lesquelles passe la science de la foi. Ce sont eux qui nourrissent la plus indélébile méfiance à l'endroit de ce qu'ils appellent la « sagesse professorale. » Qui oserait nier que ce soit là de l'histoire réelle, aussi commune qu'elle est lamentable ? Et qui ne voit que le grand remède à ce mal doit se chercher dans le stage proposé ? Le jeune théologien apprendrait sous les yeux d'un pasteur éprouvé, dans sa société et à son exemple, à marier la foi et le savoir. Il apprendrait à rester en harmonie avec les cercles croyants de l'Eglise et à leur servir de guide, au lieu de se rendre tributaire de leur orthodoxie souvent si peu intelligente.

Enfin, il faut que l'Eglise prenne elle-même une part plus large et plus active à la vie scientifique. S'il est avantageux pour les théologiens académiques d'entretenir avec l'Eglise des relations suivies, afin de ne pas perdre de vue ses besoins et ses buts pratiques, il est du plus haut intérêt pour l'Eglise de rester en étroite connexion avec la science. Il semble que parmi les ecclésiastiques à tendance positive de la jeune génération, l'esprit et l'intérêt scientifiques soient assez sérieusement en baisse. Au lieu de travailler soi-même, à ses propres frais, on se contente de vivre sur le travail d'un petit nombre de théologiens en qui l'on a toute confiance. Et pourtant, plus l'Eglise, dans la personne de ses pasteurs, s'intéressera activement à la science, plus — au lieu de se borner à gémir sur l'incrédulité des savants et à dénoncer les pasteurs hérétiques — elle y coopérera, plus aussi la science se verra obligée de compter avec elle.

Telle est la ligne de conduite qui semble dictée par les circonstances. C'est à ces conditions que l'Eglise sauvegardera le mieux ses intérêts dans un temps de fermentation et de laborieux enfantement comme celui que nous traversons. Combien, dans la question qui nous occupe, la situation de l'Eglise

romaine est plus commode ! Tout ce qu'il lui plaît de faire enseigner, elle peut l'imposer de plein droit à ses docteurs ; elle peut étouffer de son bras de fer toute opposition et excommunier les contredisants. Pour nous, nous ne le pouvons pas, nous ne devons pas même le vouloir. Les armes de notre guerre ne sont pas charnelles. Ayons foi dans la puissance de la vérité et dans sa victoire, et nous ne céderons pas à la tentation de lui venir en aide en limitant la libre recherche. Ne doutons pas que la foi qui fait la substance des confessions de l'Eglise évangélique n'a rien à redouter de l'épreuve de la science. Bien plus, soyons assurés que le résultat final du libre travail scientifique sera de revêtir la matière de nos symboles d'une forme théologique à la fois plus claire, plus profonde et plus riche que ne pouvait l'être celle que nous ont transmis nos pères.

* * *

On se représente sans peine l'étonnement, le scandale même, qu'un pareil langage et de pareilles conclusions ont dû causer dans un milieu comme celui où le docteur Haupt n'a pas craint de les articuler. Appelé pour maudire la liberté de l'enseignement théologique, il était venu la bénir et, par-dessus le marché, faire la leçon aux conducteurs de l'Eglise ! Les orateurs qui donnent habituellement le ton dans la « conférence pastorale » de Berlin (parmi eux le célèbre prédicateur de la cour, M. Stöcker), firent de leur mieux pour atténuer l'effet produit sur une partie de l'assistance. Dans le cours de la discussion il était inévitable qu'on abordât aussi la question de la liberté de l'enseignement *dans l'Eglise*. Le rapporteur profita de l'occasion pour s'expliquer également sur ce sujet, et plaider pour une formule d'engagement qui tout en sauvegardant les droits de l'Eglise, tout en respectant la confession de foi qui lui sert de symbole, ménageât la conscience individuelle du candidat et garantît autant que possible sa liberté théologique.

M. Haupt a reproduit ses idées, en les développant et les motivant, dans la seconde partie de la brochure que nous avons sous les yeux. Nous ne ferons pas l'analyse de ce discours.

Bornons-nous à dire qu'après avoir établi la différence entre le ministère pastoral qui est l'organe de l'Eglise pour autant qu'elle *possède* la vérité révélée, et la science théologique qui la représente en tant qu'elle la *cherche* et s'efforce de la sonder toujours plus à fond ; après avoir montré d'une part la nécessité de maintenir la confession historique de l'Eglise, d'autre part les grands inconvénients, les dangers même, que présentent les formules d'engagement généralement usitées, il fait ressortir les avantages d'une formule qui tracerait une limite purement *négative* à la liberté de l'enseignement pastoral. Le candidat ne se lierait plus par l'engagement impossible, et par conséquent peu sérieux, de prendre pour règle positive de son enseignement la lettre des livres symboliques. Il promettrait de *ne pas prêcher contre* la confession de foi ; il ne serait tenu, en d'autres termes, de prêcher *que ce qu'il croit*, et non ce qu'il ne croit pas. S'il se permettait, dans l'exercice de ses fonctions, de *polémiser* contre la confession de son Eglise, il tomberait sous le coup de la discipline ecclésiastique. Ses convictions *théologiques* ne seraient pas gênées. Tout ce qu'on lui demanderait ce serait, *dans son activité officielle*, en tant que serviteur de l'Eglise, de ne pas dépasser les limites dans lesquelles il se sent d'accord avec la foi de l'Eglise.

L'auteur ne se cache pas que ce qu'il propose n'est pas l'idéal ; c'est un expédient. Mais — et en cela il pourrait bien être dans le vrai — de tous les expédients proposés jusqu'à ce jour, c'est celui qui satisfait le mieux les divers intérêts engagés dans la question. Seulement, l'histoire est là pour montrer que lorsqu'une Eglise confessionnelle en vient à exiger de ses ministres qu'ils ne prêchent pas contre la confession de foi en vigueur, c'est pour le règne de cette confession de foi le commencement de la fin.

DIEU ET L'HOMME

I. Seconde partie : Le corps et l'âme.

PAR

Dr H. ULRICI [1]

PREMIÈRE SECTION : *Principe et origine de la conscience comme point de départ et centre de la psychologie.*

La physiologie et la psychologie sont inséparables ; plus elles sont approfondies, plus les études physiologiques peuvent être utiles à la psychologie ; ce n'est pas à dire que les deux sciences soient identiques ; elle ne le sont pas plus que le corps et l'âme. On se rappellera que c'est là le résultat de nos études physiologiques. On ne doit tenir pour psychique et psychologique, dit Jouffroy, que les seuls phénomènes, actes, états d'âme dont nous avons eu, dont nous avons, dont nous pouvons avoir plus ou moins clairement conscience : tout le reste rentre dans la physiologie.

La conscience est pour nous le trait caractéristique de la vie spécifiquement psychique. C'est à tel point que si cette base manquait, il ne pourrait plus être question du corps ni de l'âme. Pourquoi accordons-nous une âme aux animaux ? C'est parce qu'au moyen de la conscience nous constatons chez eux des phénomènes, des actes, analogues à ce qui se passe chez nous, bien que nous ayons de la peine à leur accorder une conscience dans le même sens qu'à nous.

[1] *Gott und der Mench. I. Leib und Seele.* Zweiter psychologicher Theil. — Pour la première partie, voy. les livraisons de juillet et de septembre 1879.

Voilà pourquoi nous avons d'abord cherché à établir que la conscience ne saurait être en aucune façon la conséquence des phénomènes exclusivement physiologiques : le corps et l'âme ne sont pas deux fonctions différentes; il y a entre eux une différence de substance. C'est pour cette raison que, en dépit de son étroite union avec le corps, l'âme doit être considérée comme un être particulier, comme un centre de forces spéciales. Nous avons constaté en quoi consiste la différence entre les forces spécifiquement psychiques d'une part, les atomes matériels d'autre part, et dont l'union organique constitue le corps, ce qui nous a permis de comprendre l'action de l'un sur l'autre, le lien qui les relie. Nous avons en particulier signalé les conditions physiologiques des fonctions psychiques et tout spécialement de la conscience. Nous avons noté tout ce qui procède de l'âme, tout ce qu'elle fait sans conscience. Tout autant de choses qui arrivent parce qu'il faut qu'elles arrivent pour que la conscience surgisse et pour qu'elles forment une partie de son contenu quand elle a fait son apparition.

Quelle est l'essence, le principe, la source de la conscience? Il faut établir d'abord que le problème ne saurait s'expliquer physiologiquement; c'est donc avec ce problème que commence la psychologie : c'est, en effet, là le point principal duquel toute la psychologie dépend. Pour savoir quelque chose sur la conscience, il faut d'abord savoir en quoi elle consiste; cette connaissance peut seule nous donner les résultats de l'observation de nous-mêmes sur lesquels repose surtout la psychologie : c'est d'après elle aussi qu'il faut apprécier les conséquences, les hypothèses qui se fondent sur la psychologie.

Mais voilà qu'on nous arrête au moment même où nous posons le problème. Cette simple hypothèse qui veut qu'on puisse connaître le principe, l'origine de la conscience paraît impliquer contradiction. En effet, dit-on, pour rechercher l'origine de notre conscience, il faut que nous sortions de notre conscience, nous devons obtenir conscience d'un état psychologique antérieur au phénomène de conscience; nous devons obtenir conscience d'un état dans lequel nous ne sommes pas encore conscient; la contradiction dans les termes ne saurait être

plus manifeste. — Il est évident que pour qu'il puisse être question du fait de conscience, il faut qu'il existe déjà. Mais il résulte uniquement de là que le fait conscient, la conscience de la conscience doit avoir surgi avant qu'on s'enquière de son origine, et que par conséquent il est absolument impossible de connaître d'une façon immédiate l'origine de notre conscience, par une perception directe et par l'observation. Mais pourquoi ne pourrait-on pas obtenir la solution du problème d'une façon médiate au moyen de conclusions, de conséquences tirées de faits de conscience? Car toutes les choses possibles et imaginables n'ont pas été de tout temps contenues dans la conscience, elles n'y demeurent pas non plus d'une manière permanente; au contraire, longtemps après que nous avons eu déjà conscience du monde extérieur et de nous-mêmes, nous arrivons encore à la conscience de beaucoup d'autres choses. Cela nous autorise, nous oblige même à conclure que la conscience n'obtient son contenu qu'au moyen d'une activité quelconque ou de quelque mouvement, et que par conséquent elle doit reposer elle-même sur quelque activité ou sur quelque mouvement. En effet, une conscience sans contenu, une conscience de rien ne serait pas une conscience. On voit donc la portée de cette objection : les études spécialement psychologiques, comme toute autre science, présupposent la théorie de la connaissance et particulièrement la logique qui en est la principale partie indépendante. Et par contre la logique, la théorie de la connaissance ne peuvent s'établir solidement que sur des études psychologiques. En effet, toute conclusion se base sur les lois de notre pensée, n'a de valeur qu'en tant que ces lois sont respectées et qu'elle y correspond.

Signalons d'abord les sens divers du mot conscience. Un homme est-il évanoui? Nous disons qu'il est inconscient, c'est-à-dire qu'il ne sait rien ni de son état, ni de son entourage, et de plus qu'il n'a ni sensations, ni sentiments, ni perceptions, ni représentations. Nous distinguons entre l'évanouissement et le sommeil. Et toutefois nous refusons la conscience non seulement à celui qui dort, mais à l'homme qui rêve, et même au somnambule qui va et vient et déploie une certaine activité. Il

est toutefois manifeste que celui qui dort, qui rêve n'est pas sans sensations, sans sentiments et sans représentations. Dans l'état de sommeil et de rêve nous perdons la conscience de notre état objectif et de celui du monde qui nous entoure, mais nullement celle de notre état subjectif provoqué par nous. Vient encore le cas où, dans un moment de passion, nous accomplissons quelque chose sans savoir ce que nous faisons. Nous excusons les actes accomplis dans de pareilles circonstances en disant qu'on n'en a pas eu conscience. Et cependant dans ces entraînements de la passion, l'homme n'a pas seulement des sensations et des sentiments, mais aussi des perceptions : nous voyons, nous entendons, nous connaissons les personnes avec lesquelles nous avons affaire. La représentation de nos propres actes est seule tellement faible et indéterminée que nous n'en avons conscience que d'une façon fort peu claire qui touche à l'obscurité complète.

De tout cela on a conclu que la conscience ne saurait être une force particulière ou une activité, ni un état particulier, ni une qualité habituelle de l'âme. On y voit une détermination, une particularité de l'âme accompagnant les sensations, sentiments, représentations, naissant et disparaissant avec eux. En effet, un certain degré d'intensité d'une sensation, d'une perception, d'une représentation en donne de lui-même conscience. La conscience aurait donc sa base, d'après Beneke, dans une certaine différence quantitative de diverses sensations, sentiments, représentations. Par sensations nous n'entendons pas seulement des impressions venant des sens, mais encore tous les sentiments, non pas seulement en général (celui de la douleur et du plaisir), mais encore les sentiments spécifiquement psychiques, les sensations que l'âme elle-même possède de ses divers états ou activités. Nous prenons sensation au sens le plus général, en tant qu'avec les instincts (Triebe) elle apparaît chez tous les êtres animés comme instrument, point de départ de toute vie de l'âme.

Nous l'avons déjà vu : la physiologie est hors d'état de nous dire soit ce qu'est la sensation, soit comment elle se forme. Elle doit concéder qu'il doit venir s'ajouter encore quelque

chose à l'irritation nerveuse pour que celle-ci devienne une sensation consciente. Ce quelque chose est sans nul doute un acte de l'âme ; il est par conséquent un objet de l'étude psychologique. La psychologie, à son tour, n'en sait pas plus long : elle est réduite à présenter la sensation comme le fait psychologique fondamental. Chaque homme la connaît justement parce qu'elle est un fait de conscience, c'est-à-dire qu'elle s'impose à toute conscience dont elle constitue le contenu. Mais la cause, l'essence de la sensation échappe si bien à la recherche scientifique que nous ne pouvons pas même en donner une définition nominale. La psychologie doit donc se borner à découvrir pourquoi nous sommes hors d'état de découvrir la cause et l'essence de la sensation.

La raison du fait est des plus simples. La sensation est la présupposition, la *conditio sine quâ non* de la conscience, et nous ne pouvons connaître rien qui ne peut pas d'une façon ou d'une autre devenir le contenu de notre conscience. De quelque façon qu'on prétende expliquer la sensation, toujours est-il que c'est elle qui forme le contenu primitif de la conscience. Depuis Aristote la psychologie n'a cessé de montrer que nos représentations, notions, idées, en un mot tout ce que nous savons du monde extérieur et de nous-mêmes repose en dernière analyse sur le sens interne et externe, et que ce n'est que par leur moyen que nous en obtenons conscience.

Il serait inutile d'établir encore une fois qu'il n'y a pas de contenu inné de la conscience. Nous n'avons pas non plus besoin d'établir que la sensation, prise dans l'acception large, est la *conditio sine quâ non* de la conscience. Il suffit de rappeler qu'un homme qui serait privé de tous les sens ne serait pas un homme. Il n'aurait, en effet, aucune perception des choses en dehors de lui, aucune représentation d'un monde extérieur ni par conséquent d'un monde intérieur (de sa propre vie et de son essence) : un tel être n'aurait ni conscience, ni connaissance de soi. Cet être ne serait pas même une huître, mais simplement une plante. Il suffit de rappeler la condition des imbéciles, des sourds et muets ou aveugles de naissance.

De tout cela il résulte que la sensation est déjà là avant qu'on

puisse en avoir conscience. Elle ne surgit pas seulement avant la conscience, mais elle est tellement en dehors d'elle, en qualité de source de la conscience, que nous ne pouvons rien découvrir sur le compte de la sensation au moyen du raisonnement. En tant que contenu primitif de la conscience, la sensation est elle-même quelque chose de primitif. Comment découvrir de quelle manière un tel objet est devenu? Mais il faudrait pour cela en faire quelque chose de secondaire, c'est-à-dire que la sensation ne serait plus quelque chose de primitivement donné.

La sensation est donc un produit de l'âme. L'âme toutefois ne produit pas les sensations d'une façon indépendante, créatrice, mais seulement avec le concours et sous l'excitation des choses extérieures, c'est-à-dire des diverses forces naturelles qui les unes agissent sur notre organisme, les autres concourent dans notre organisme à l'accomplissement des fonctions de celui-ci. L'acte de la sensation est en même temps une passivité de l'âme, parce qu'elle est provoquée par l'excitation, l'affection du corps ou des choses extérieures. L'ébranlement nerveux doit se présenter à l'âme comme une action venant du dehors, sans quoi la sensation ne pourrait être rapportée à un objet extérieur. Elle serait conçue comme se passant exclusivement dans l'âme, et ne conduirait jamais à admettre l'existence d'un monde extérieur.

En fait, chaque sensation venant du dehors, surtout par le côté par lequel elle implique une passivité de l'âme, se fait connaître à l'âme. De même, en effet, que nous avons un sentiment immédiat de nos activités et états intérieurs, de même aussi nous avons le sentiment que nous voyons, que nous entendons. Dans la règle, ce sentiment, — particulièrement dans la sensation des sens pour leur garantir leur caractère objectif, — est très faible, très indéterminé. Pour notre conscience, ce sentiment s'unit si étroitement et d'une façon si immédiate à la sensation, que, à moins d'y réfléchir expressément, nous n'en avons nullement conscience. Et toutefois, il n'y a pas le moindre doute que ce sentiment accompagne nos impressions sensibles, journalières, sans leur être toutefois

identique. En effet, en nous observant de plus près nous remarquons qu'aucune impression sensible ne nous laisse absolument indifférents, que chacune provoque, au contraire, de l'antipathie ou de la sympathie, c'est-à-dire que chacune provoque en nous un sentiment d'agréable ou de désagréable, si léger soit-il. Quand le sentiment est si faible qu'il passe presque inaperçu, cela tient à ce qu'il est émoussé par l'habitude. Car, quand il s'agit d'objets jusqu'alors inconnus, le sentiment s'accuse avec tant de décision que la plupart du temps on en obtient immédiatement conscience. Dans ces cas nous ne pouvons douter qu'il ne soit un élément distinct des impressions sensibles. Au fait, tout l'appareil organo-psychique, au moyen duquel a lieu l'impression sensible, ne peut aboutir qu'à nous donner une sensation, mais non à nous faire sentir que nous avons une sensation. Cette seconde sensation concomitante ne peut reposer que sur une affection de l'âme, au moyen de l'appareil organo-psychique duquel procède la première sensation. Dans certains cas, la différence entre la sensation et le sentiment s'impose à nous d'une manière irrésistible. A la vue d'une lumière éblouissante, d'un bruit déchirant les oreilles, le sentiment du désagréable est si vif qu'il devient un sentiment de douleur. Pourquoi l'irritation nerveuse plus ou moins grande produit-elle un effet si différent? Cela tient à ce que l'âme est différemment affectée suivant la quantité, c'est-à-dire que l'âme ne sent pas seulement la différence de qualité, mais aussi d'intensité qui caractérise les sensations. Pour ce qui tient à la qualité, chaque sensation visuelle demeure une sensation visuelle, qu'elle soit faible ou forte, agréable ou désagréable. Si donc le sentiment désagréable accompagnant une sensation dépendait seulement de la trop grande force de celle ci, — ce qui n'est nullement prouvé et qui dans bien des cas est inadmissible, — ce serait toujours un sentiment différent de l'impression sensible comme telle, c'est-à-dire considérée par rapport à sa qualité. Cette distinction entre la sensation et le sentiment existe, bien que les deux s'unissent d'une façon immédiate. Voilà pourquoi nous avons le sentiment tantôt plus, tantôt moins distinct, non seulement que nous avons une

impression sensible déterminée, mais encore qu'elle est différente de certaines autres impressions.

Comment ce sentiment surgit-il? C'est là ce que nous ignorons de nouveau et ce qui nous demeurera toujours obscur, pour les raisons indiquées plus haut. Par contre, il est évident que sans ce sentiment nous n'arriverions jamais à la conscience que c'est bien nous qui sentons. Toutes nos sensations demeureraient de simples sensations, des déterminations affectant extérieurement l'âme du dehors, si elles n'étaient en même temps des sensations de l'âme elle-même. Mais comment acquièrent-elles ce dernier caractère? C'est que l'activité et la passivité de l'âme servant à les former se manifestent à l'âme par un sentiment. Par ce fait l'âme est à la fois informée que c'est bien elle qui sent et qu'en même temps ce n'est pas elle seule qui produit les sensations d'une façon indépendante. L'âme est elle-même avisée de ce qu'elle fait et souffre : ces affections sont désignées par le terme sentiment.

Sans ce sentiment de soi accompagnant les sensations particulières, nous ne pourrions devenir conscients qu'elles sont bien nôtres; d'autre part, leur formation doit, d'une façon ou d'autre, se faire connaître à l'âme, pour que nous puissions en avoir conscience; il est donc manifeste que le sentiment de soi est une des conditions les plus indispensables pour qu'il y ait conscience. C'est justement parce que dans le sentiment de soi se trouve une première annonce de la sensation de vue, d'ouïe qui vient de surgir, puisque nous sentons en même temps ce que nous voyons, entendons, c'est justement pour cela que le sentiment de soi a été confondu avec la conscience de soi et qu'on a pensé que chaque sensation, pourvu qu'elle soit assez forte, entraîne avec elle la conscience qu'on en a. C'est cependant là une confusion manifeste que les faits contredisent. La langue déjà distingue expressément entre sentiment de soi (*selbstgefühl*) et conscience de soi (*selbsbewusstseyn*). Au fait, il faut que nous débutions par avoir le sentiment de nous-mêmes, comme celui de toute sensation particulière, avant qu'il puisse être question de sentiment, de sorte qu'en lui-même et pour lui-même il n'est pas encore conscience. Nous le possédons

bien plutôt ce sentiment de soi, non seulement au début, mais continuellement, sans en avoir conscience ; nous devons constamment en obtenir conscience, tandis qu'au contraire nous avons toujours conscience du contenu de notre conscience, comme aussi de notre propre état psychologique conscient. De même, nous avons des impressions sensibles faibles ou fortes, comme aussi des sentiments particuliers, sans en avoir toujours conscience dans toutes les circonstances. Bon nombre de faits incontestables déposent dans ce sens.

Il suffira de rappeler les expériences de Bischoff et de Voit établissant que des pigeons privés de leur cerveau avaient des impressions sensibles, claires, distinctes, sans pouvoir arriver jusqu'à des perceptions. Ensuite, ne remarquons-nous pas souvent, dans les copies, des points, des traits dont, faute d'attention, nous n'avions pas eu conscience en contemplant l'objet original? N'est-ce pas là une preuve saisissante que les sensations comme telles peuvent bien être là dans l'intensité voulue, sans que cela suffise à soi seul pour que nous en ayons conscience? Qu'on se rappelle les nombreux cas d'une sensation dont nous avons ordinairement conscience qui cependant, dans certaines circonstances, nous échappe. Nous sentons constamment et la pression de nos habits et celle du siège sur lequel nous sommes assis, et dès que nous prêtons attention, nous devenons conscients du fait; et toutefois, en général, nous n'avons aucune conscience de ces sensations : c'est que nous nous sommes à tel point habitués à cette sensation constante que nous ne la remarquons plus. Absorbés dans une profonde méditation, nous n'avons pas conscience des objets dont nous recevons les sensations ; au plus fort de la mêlée le soldat ne s'aperçoit pas qu'il a été blessé. Un individu nous parle, et, distraits que nous sommes, nous ne savons pas au moment même ce qu'il dit ; l'instant d'après nous nous recueillons, et nous obtenons conscience de ce que nous avons entendu. Plusieurs jours après nous nous rappelons une faute faite en écrivant ou en parlant et dont nous n'avons pas eu conscience au moment même. Et pourtant il faut que j'aie vu le mot mal écrit, que la sensation visuelle ait été complète, mais je n'en

ai pas eu conscience au moment même, absorbé que j'étais par autre chose. Voici qui est plus fréquent : nous ne savons pas que nous dormons, mais nous savons fort bien que nous avons dormi. Voilà donc encore la conscience d'un état dont nous n'avons pas eu conscience aussi longtemps qu'il a duré ; voilà encore une sensation que nous avons possédée, mais dont nous n'avons acquis conscience que quand elle a disparu comme sensation. Elle n'entraîne donc pas conscience avec elle ; il faut de plus l'intervention d'un acte de réflexion. Voici qui est plus significatif encore : le meunier s'éveille quand le bruit de son moulin cesse. Ici ce n'est pas l'intervention, mais la cessation d'une sensation qui éveille l'âme, c'est-à-dire qui réveille chez elle la conscience du monde extérieur. Si la conscience dépendait des impressions sensibles particulières et si elle dépendait de la force ou de la nouveauté de celles-ci, nous ne pourrions absolument pas acquérir conscience de la cessation, de la disparition d'une sensation ou d'une perception. Il serait impossible de remarquer la tranquillité parfaite, l'absence de goût, de bruit. De quoi, en effet, obtenons-nous conscience dans ces cas-là ? Non pas certes de la présence d'une sensation, forte ou faible, mais de la différence entre l'état d'irritation et de non irritation des nerfs. Cette différence ne saurait être le contenu immédiat d'une sensation, d'une perception, d'une représentation ; nous ne pouvons la remarquer que quand nous établissons une comparaison entre l'état ancien où nous entendions et l'état actuel où nous n'entendons plus. — Voilà assez de faits incontestables pour renverser l'hypothèse de Béneke et de Herbart qui veulent que pourvu qu'une impression soit suffisamment forte elle suffise pour donner, à elle seule, immédiatement conscience d'elle-même.

Les choses ne se passent pas autrement quand il s'agit du sentiment proprement dit, c'est-à-dire des affections de l'âme par ses propres états psychiques, instincts, mouvements, activités. Quand on observe les choses de près, on s'aperçoit que les sentiments de sympathie et d'antipathie, d'amour et de haine, de joie et de tristesse, de jalousie et de colère ne sont pas toujours et en tous cas immédiatement accompagnés de

conscience. D'abord, comme toutes les sensations nous venant au moyen de l'organisme, il faut que ces sentiments commencent par être avant que nous en obtenions conscience. Or le fait de leur apparition est, comme celui de leur persistance, entièrement indépendant de notre conscience. Le sentiment de la sympathie, de l'amour ne se fortifie pas seulement en débutant par de très faibles débuts, sans que nous en ayons conscience, mais il persiste, il nous lie étroitement à un ami, à une femme aimée, sans que nous en possédions constamment la conscience. Qui prétendra que le sentiment d'amour, pourvu qu'il soit assez fort pour cela, entraîne, implique toujours conscience de lui-même? Il faudrait admettre alors que l'amour naît de nouveau chaque fois que nous en obtenons de nouveau conscience. La conscience se charge elle-même de contredire cette assertion en affirmant juste le contraire.

D'autres faits déposent exactement dans le même sens. Il n'est pas rare que le sentiment d'un désir vague nous agite, ainsi qu'il soit assez fort pour s'annoncer dans nos faits et gestes, et cela sans que nous possédions la conscience de ce qu'il est. Ce n'est que quand nous sommes mis en demeure de réfléchir sur notre état que nous obtenons conscience de ce sentiment. Parfois il surgit à nouveau dans notre conscience, alors qu'il en a disparu. Encore ici le sentiment est manifestement présent; mais ce n'est qu'au moyen d'une réflexion particulière que nous en obtenons conscience. Il est hors de doute encore que le sentiment de soi accompagne chaque impression sensible, comme celle de voir, d'entendre. Mais il faut que nous débutions par acquérir conscience de l'impression sensible elle-même, avant d'obtenir connaissance de l'impression sensible par laquelle ce sentiment de soi est provoqué et par cela même se manifeste dans l'âme, mais non pour elle. Ce qui prouve bien que la seule présence de ce sentiment de soi ne suffit pas à elle seule pour entraîner immédiatement conscience, ce sont les nombreux cas cités dans lesquels nous possédons évidemment une impression sensible déterminée et cela sans en être conscients.

Il ne suffit pas que les impressions sensibles et les états

psychiques divers *s'annoncent* avec le sentiment de soi qui les accompagne et qu'on peut appeler leur perception pure par l'âme. Il faut d'abord que l'âme en prenne connaissance, qu'il y ait apperception et partant perception au sens strict. En d'autres termes, il faut que ce qui se trouve dans l'âme comme moment intégrant soit d'abord posé en face de l'âme, devienne pour elle un objet immanent, avant qu'il puisse en être pris connaissance par l'âme, avant que cela puisse se transformer en représentation, savoir en conscience. Quoique les animaux possèdent bien des choses en commun avec nous, aucun savant n'a encore osé leur attribuer ni conscience, ni conscience de soi ; on a ainsi établi une ligne de démarcation bien précise entre l'âme des animaux et l'esprit des hommes.

De fait, nous avons la conscience claire que la sensation, le sentiment, le sentiment de soi, la conscience et la conscience de soi ne sont nullement choses identiques. Nos sentiments s'imposent à nous malgré nous. Nous sommes sans pouvoir sur eux en tant que pures sensations et sentiments : nous sommes tenus de les avoir, nous ne pouvons rien changer à leur caractère donné. Nous ne saurions nous contraindre à aimer un homme quand nous n'éprouvons pour lui aucune sympathie. Nous avons clairement conscience de ces faits et de plusieurs autres dès que nous y prêtons attention.

Mais sur le contenu de notre conscience et partant sur notre conscience elle-même, nous avons un pouvoir incontestable, quoique limité, que notre volonté exerce, pour ne pas dire qu'elle s'affirme en l'exerçant. En concentrant notre attention sur un objet particulier, nous pouvons exclure de notre conscience bien des choses qui, sans cet acte de volonté, s'y introduiraient comme d'habitude. Par contre, nous pouvons aussi par l'attention obtenir évidemment, fortement conscience de bien des sensations passant journellement inaperçues. Ensuite, quand nous prenons la résolution de nous livrer à un travail déterminé, le contenu de notre conscience suit volontiers cette résolution. En un mot, le contenu de notre conscience ne nous est pas toujours nécessairement imposé de lui-même ; dans certaines circonstances il dépend d'une activité consciente de

l'âme. A cet égard encore il y a une différence importante entre la conscience d'une part et les simples sensations ou sentiments d'autre part. Le fait que nous obtenons conscience de certaines perceptions ne dépend donc pas toujours immédiatement et exclusivement de leur force.

Même dans les cas incontestables où certaines sensations *paraissent* s'imposer à notre conscience d'elles-mêmes, sans concours de notre part, on peut montrer qu'il n'en est pas réellement ainsi. Cela tient à ce que, sous l'action de certaines circonstances, l'impression est si forte, si intense, si extraordinaire, si remarquable, qu'elle attire notre attention sur elle et la détourne d'autres objets. De sorte que là encore la conscience ne résulte pas immédiatement de l'impression elle-même. Il faut encore ici l'intervention (il est vrai non arbitraire en ce cas) d'un acte de l'âme. Voici en quoi il consiste. L'âme excitée par les sensations survenues porte immédiatement son attention sur elles. Ce qui nous oblige à conclure ainsi, c'est un fait bien connu : la même sensation, les circonstances demeurant identiques, peut devenir ou ne pas devenir consciente. Quand nous y regardons de près, la raison se découvre aisément : dans un cas l'attention était à la disposition de la sensation, dans l'autre elle était absorbée ailleurs. En tout état de cause, une sensation quelconque ne réussit à devenir consciente qu'en tant qu'elle peut attirer l'attention sur elle. Qu'est-ce à dire, sinon qu'elle ne devient consciente que grâce à l'attention, à l'acte de faire attention?

Ce résultat si important pour la psychologie est justement celui auquel est arrivé le célèbre E.-H. Weber par des considérations exclusivement physiologiques. H. Helmholtz se prononce aussi dans le même sens.

Cette attention n'est rien d'autre que l'activité au moyen de laquelle l'âme distingue alors qu'un objet ou la volonté la mettent en jeu. Nous affirmons encore d'une manière générale que ce n'est que grâce à l'activité au moyen de laquelle l'âme distingue que quelque chose nous devient conscient et que par conséquent la conscience naît, se développe, à l'aide de la mé-

moire et de la réminiscence, pour devenir une pleine et entière conscience de soi.

De nombreux faits constatés par la physiologie viennent confirmer cette assertion. Les impressions sensibles ont beau être là, elles ne deviennent conscientes que quand elles possèdent un degré d'intensité qui permet à notre âme de les distinguer de certaines autres. Nous ne connaîtrions pas les couleurs si elles ne possédaient une intensité nous permettant de les distinguer les unes des autres ; nous serions inconscients de la douleur et du bien-être, du déplaisir et du plaisir, si ces sentiments divers n'étaient pas suffisamment intenses pour pouvoir être distingués les uns des autres. La même couleur change de nuance avec le milieu, c'est-à-dire avec la distinction que nous sommes forcés d'établir entre elle et ce qui l'encadre. Dans tous ces cas-là et bien d'autres, qu'est-ce qui change ? Nullement la sensation de l'objet comme telle, mais la représentation que nous nous en faisons. De sorte que la sensation sensible nous devient consciente, non par sa propre constitution, manière d'être à elle, mais par la propriété qu'elle acquiert d'être plus ou moins distinguée. Chacun peut s'en assurer au moyen d'une expérience des plus simples. Superposez deux feuilles de papier fin d'égale étendue, l'une blanche, l'autre verte : intercallez ensuite entre les deux un petit morceau de papier gris. La couleur verte se montre à travers le blanc, excepté à l'endroit où le morceau gris se trouve intercallé. Cette dernière place n'est pas colorée en vert, mais elle ne paraît pas grise non plus. Pourquoi ? Evidemment parce que le gris n'est pas suffisamment intense pour attirer la sensation de la vue en traversant la feuille blanche. L'endroit sous lequel est le morceau gris apparaît rougeâtre. Mais qu'on place à côté de ce papier qui paraît rouge un autre morceau de papier blanc, la couleur rougeâtre disparaît incontinent pour céder la place au blanc, c'est-à-dire pour reprendre la couleur qu'elle aurait si elle n'était pas entourée de vert. Du reste, l'apparence rouge reparaît dès que le morceau de papier blanc contigu est éloigné. — Que prouve tout cela ? La sensation sensible demeure toujours

la même, qu'il y ait à côté seulement du vert ou dans un point particulier un petit morceau de papier blanc qui se montre au regard. En effet, si l'impression sensible se changeait, le blanc, parce qu'il est vu à côté du vert, devrait aussi prendre une couleur rougeâtre. Le changement de couleur pour notre perception consciente ne peut donc provenir que du changement des circonstances au milieu desquelles s'exerce l'activité qui distingue et compare. Pourquoi, au début (avant que nous ayons placé à côté le morceau de papier blanc), pourquoi cette place nous apparaît-elle rougeâtre sur le fond vert? Parce qu'il nous manque un terme de comparaison avec du vrai blanc, parce que l'âme par conséquent n'est pas en état de distinguer cette place intermédiaire de son entourage vert : voilà pourquoi nous la percevons sous la nuance complémentaire réclamée par le vert. Mais nous n'approchons pas plutôt un morceau de papier blanc, comme terme de comparaison, qu'aussitôt elle revêt sa couleur naturelle dans notre perception, c'est-à-dire cette couleur qu'elle avait lors de l'impression sensible immédiate, avant qu'il se fût établi aucune distinction. Les observations astronomiques les plus délicates ont également montré qu'il est impossible d'avoir conscience exactement au même moment de deux sensations qui s'effectuent cependant au même moment indivisible de la durée. Cela vient de ce qu'il nous est impossible de faire au même moment deux distinctions portant sur deux faits différents.

Quand donc il s'agit d'observations tout dépend de l'activité qui distingue. Il faut même affirmer qu'observer, comparer, distinguer est, au fond, une seule et même chose. Nous ne pouvons ni percevoir, ni même concevoir quelque chose d'absolument indéterminé, c'est-à-dire que nous ne pouvons en obtenir conscience. Non seulement nous ne pouvons pas distinguer l'absolument indéterminé d'aucun autre objet, mais nous ne pouvons pas même le distinguer de nous-mêmes, de sorte qu'il est impossible d'en avoir une représentation parce que, sans distinguer entre le représenté et le représentant, entre l'objet et le sujet, il ne peut y avoir de pensée. Il résulte de là que tout ce qui devient contenu de notre conscience, doit obtenir

une détermination quelconque, par conséquent tout ce que nous appelons indéterminé ne peut porter ce nom, parce qu'il paraît moins déterminé relativement à d'autres; en d'autres termes, il ne peut être question que d'une indétermination relative. Or, comme ce n'est qu'au moyen de l'activité qui distingue qu'un objet peut devenir d'indéterminé déterminé, il faut conclure que toute détermination du contenu de notre conscience est un fruit de cette activité qui distingue. De sorte que le fait que notre conscience obtient un contenu dépend encore de cette activité qui distingue. Donc, sans cette activité-là, il ne peut être question de conscience; c'est à cette activité qui distingue que nous sommes redevables de la formation de la conscience.

Qu'est-ce qu'observer? C'est considérer attentivement un objet en vue d'obtenir une connaissance exacte de la manière d'être, des qualités, des signes caractéristiques, des particularités du dit objet. Or, comme nous ne pouvons obtenir cette connaissance qu'en distinguant ces attributs les uns des autres et de ceux d'autres objets, il est clair que toute observation repose aussi sur la faculté de distinguer. En outre, toute observation consiste à voir exactement l'objet, à le palper, à le sentir. Toute considération attentive d'un objet est également une perception attentive, c'est-à-dire qu'en observant nous fixons, nous concentrons notre attention sur l'objet observé ou mieux sur les diverses impressions sensibles et perceptions du sentiment que nous avons en le contemplant Pourquoi faisons-nous tout cela? Evidemment parce que c'est un fait constaté qu'en concentrant notre attention, non seulement nous voyons, entendons et plus clairement et mieux, mais qu'aussi nous percevons des choses, des traits qui, sans cela, nous échapperaient. C'est parce qu'au moyen de l'attention nous n'obtenons pas seulement mieux conscience des impressions sensibles, mais aussi parce que nous obtenons conscience d'impressions sensibles dont nous n'obtiendrions pas conscience sans attention et qui ne deviennent que grâce à elle partie intégrante du contenu de notre conscience. L'attention est donc en relation très étroite et immédiate avec la conscience, parce qu'elle est en rapport très

intime avec l'existence et la manière d'être du contenu de la conscience. Qu'est-ce donc que l'attention? Et qu'arrive-t-il lorsque nous la dirigeons, la fixons, la concentrons sur un objet?

L'attention intense permet de voir plus clairement, d'apercevoir des choses (impressions sensibles) que nous ne remarquons pas ordinairement. On a voulu conclure de là que l'attention agirait d'une façon immédiate sur l'impression sensible comme impression; elle serait la faculté spéciale de l'âme de fortifier les impressions sensibles particulières, d'en augmenter l'intensité et de rendre ainsi observables les impressions sensibles trop faibles par elles-mêmes pour que nous en ayons conscience. (Herbart, Fechner, Wachsmuth, etc.)— Cette hypothèse contredit des faits incontestables, en même temps qu'elle repose sur la confusion d'idées qu'il importe fort de distinguer. Impuissante pour ce qui tient à la formation de nos impressions sensibles, notre âme ne peut non plus rien quant à leur détermination. Le bruit du balancier de notre pendule que nous entendons journellement et dont nous connaissons parfaitement la force, deviendrait-il peut-être plus fort lorsque nous fixons sur lui notre attention? Nous avons beau considérer attentivement la couleur d'un objet, elle n'en deviendra ni plus claire, ni plus profonde, ni plus intense. Si l'attention était, comme le veut Herbart, la faculté que posséderait l'âme de fortifier certaines représentations, elle ne pourrait entrer en jeu que lorsque l'impression sensible aurait déjà eu lieu et provoquerait l'attention. Mais qui ignore que nous portons fort souvent notre attention sur des impressions sensibles que nous n'avons plus, sur des mots que nous avons entendus et auxquels nous n'avons pas fait attention au premier moment et que partant nous n'avons pas compris; et cependant, lorsque plus tard notre attention se porte sur eux, nous acquérons conscience qu'ils ont bien retenti de telle et telle façon? Notre attention ne se porte pas moins souvent sur des impressions que nous attendons, que nous n'avons pas encore perçues. L'attention est donc cette activité au moyen de laquelle nous arrivons à avoir conscience de nos impressions sensibles d'une façon déterminée.

Il est enfin manifeste que la force d'une simple impression sensible n'est pas identique à la clarté d'une perception sensible consciente, c'est-à-dire avec la clarté de la représentation de ce que nous sentons, voyons, entendons. Dans la règle, il est vrai, des impressions sensibles, fortes, intenses, produisent des perceptions et des représentations plus claires que des faibles, mais ce n'est pas toujours le cas. Une lueur frappante, un bruit fort et confus, une odeur pénétrante peuvent nous laisser fort incertains sur ce que nous voyons, entendons, sentons : les voix les plus fortes ne parlent pas toujours de la façon la plus claire. Grâce à la force de l'impression sensible, nous en obtenons plus aisément conscience parce qu'elle attire plus fortement notre attention sur elle : et ce n'est pas même toujours le cas ; des bruits très forts peuvent passer inaperçus quand notre attention se porte ailleurs. Ici encore tout dépend du plus ou moins de distinction des impressions produisant les représentations, et partant de l'exactitude, de la pénétration, de notre faculté de distinguer : plus une forte impression sensible se distingue aisément d'autres, plus claire est la représentation qu'elle produit.

Voici un fait physiologique incontestable qui tranche le débat entre nous et nos adversaires. Quand dans l'image d'un objet nous remarquons des traits que nous n'avions pas remarqués en contemplant l'original faute d'y avoir fait attention, dit Helmholtz, il est manifeste que l'attention ne change et ne peut rien changer à l'image. En effet, cette image subséquente n'est que le reste d'un phénomène passé, l'écho d'une irritation nerveuse qui a cessé. Parce qu'elle est la copie d'un type primitif déterminé, elle ne saurait contenir ni plus ni moins que ce qui était contenu dans le type, savoir dans l'impression sensible primitive. Les particularités que nous remarquons dans l'image subséquente doivent donc avoir été nécessairement dans le type, et qui plus est, plus fortes et plus caractérisées que dans l'image. Malgré tout cela nous n'avons pas remarqué ces traits dans le type primitif. Le fait que nous avons remarqué ces traits dans un cas et pas dans l'autre, ne dépend donc que de cette activité de l'âme de laquelle dépend le fait de devenir

conscient, c'est-à-dire c'est l'activité de notre attention qui seule peut être cause des faits que nous apercevons dans l'image subséquente, des traits dont nous n'avons pas eu conscience en contemplant l'original. — C'est un fait physiologique hors de tout doute, comme le remarque Helmholtz, que nous voyons double une foule d'objets en tant que la vision repose sur la seule impression sensible. Et cependant nous n'avons conscience de cette double vue que lorsque notre attention se porte expressément sur elle. Il est ici de toute impossibilité que cette vue double soit provoquée par l'attention. La conscience de la vue double ne saurait donc provenir du fait que l'impression sensible aurait été fortifiée par l'attention.

La distinction faite par le langage entre remarquer et avoir simplement la sensation de la vue et de l'ouïe implique, comme fait reconnu, que nous pouvons avoir une impression sensible sans en avoir conscience. Par conséquent le sens du mot remarquer ne peut être que le suivant : préparer, diriger la conscience en vue de la réception d'un contenu (déterminé ou encore indéterminé), ou ce qui revient au même, cela ne peut désigner que l'effort de l'âme, son intention de remarquer une impression sensible dont l'avènement a déjà commencé ou doit être attendu. L'attention est donc une action de l'âme au moyen de laquelle, soit arbitrairement, à la suite d'une impression sensible, soit librement, par le fait de l'intervention de la volonté, est mise en jeu, dirigée, fixée cette force de l'âme au moyen de laquelle nos impressions sensibles nous deviennent conscientes et obtiennent pour notre conscience leur caractère déterminé.

Or, cette activité ne peut être que celle qui distingue, celle que nous exerçons quand nous obtenons une claire intuition d'un objet nouveau, ou quand nous cherchons à mieux nous rendre compte d'un ancien. Là encore il faut conclure que c'est en déployant cette activité que nous devenons conscients d'une manière générale, de sorte que la formation de la conscience est le fruit de cette activité.

On est conduit au même résultat par un autre fait psychologique qui a été appelé l'étroitesse de la conscience. Il suffit de

s'observer soi-même de la façon la plus superficielle pour reconnaître que le contenu de la conscience est toujours singulièrement limité. Nous sommes hors d'état d'avoir conscience à chaque instant de ce que nous avons fait, appris, dit, senti, éprouvé pendant le cours de la vie, bien qu'il soit possible de nous le rappeler, c'est-à-dire d'en obtenir de nouveau conscience. Pour ce qui est des perceptions actuelles mêmes, il n'en est qu'une seule qui puisse être l'objet de l'activité de notre âme dans un moment indivisible de la durée, bien que nous puissions passer de l'une à l'autre avec la rapidité de la pensée. C'est donc tout à fait à tort qu'on voit dans la conscience une manière d'être permanente de l'âme, un miroir où se reflètent tous les phénomènes, un lieu de réunion de toutes les représentations, etc. Si ces images étaient exactes, tout ce que nous avons senti, dit, fait, appris, devrait être constamment présent à notre esprit dans chaque instant indivisible de la durée. Le fait incontestable de l'étroitesse de la conscience montre clairement que ce n'est qu'en vertu de l'activité de notre âme qu'un objet quelconque peut être, dans un moment donné, le contenu de notre conscience. Il y a plus : comme nous l'avons rappelé à l'occasion des observations astronomiques, il n'y a qu'une seule impression sensible qui puisse être à la fois l'objet de l'activité de l'âme, dans le même moment de la durée.

Et toutefois, ne semble-t-il pas que d'un seul et unique regard nous embrassons à la fois une foule de choses diverses, ainsi tous les objets dont le groupement constitue un paysage ? D'abord la physiologie a mis hors de doute que notre rétine est constituée de façon à ne pouvoir recevoir qu'un nombre fort limité de rayons lumineux d'un seul regard. L'illusion vient de ce que, sans nous en douter, nous promenons avec une extrême rapidité nos regards sur les divers objets qui constituent la scène se déroulant devant nos yeux. Ensuite il ne suffit pas de voir, d'avoir l'impression sensible, pour percevoir d'une manière consciente tous les objets constituant le paysage. Il faut, pour arriver à la représentation d'ensemble, une foule de coups d'œil successifs et toute une série parallèle d'actes successifs de distinction et de comparaison.

Mais au moins possédons-nous, dans le même moment indivisible de la durée, l'ensemble, la totalité de nos représentations, notions, idées, comme cause et effet, homme, bête, maisons, troupeaux et une foule d'autres? Ici encore nous sommes le jouet d'une illusion. Sans doute nous avons le sentiment que la cause et l'effet s'appellent, mais il n'en résulte pas qu'ils marchent de front au lieu de se suivre de fort près en venant l'un après l'autre. Quand la représentation *homme* surgit devant notre conscience, nous ne saisissons pas dans un seul et même moment et d'un seul coup tous les éléments qui constituent cette représentation. Le seul mot *homme* représente pour notre conscience la totalité des éléments contenus dans cette notion. Le mot nous sert de signe pour toutes les représentations qu'il sert à nommer, mais ce n'est pas à dire que nous percevions chacune d'elles dans le même moment de la durée.

C'est aussi au moyen de cette activité qui consiste à distinguer, à comparer plusieurs choses avec plusieurs autres, que nous arrivons à former des notions de genre, d'espèce (troupeau, ville, peuple, humanité) et à associer nos représentations quand il s'agit de penser et de parler.

Si nous ne pouvons saisir intellectuellement qu'un seul objet à la fois, il faut rappeler un autre fait généralement méconnu : nous ne pouvons obtenir conscience d'aucun objet absolument isolé, sans aucune représentation accessoire lui servant d'appendice, de cadre. Nous pouvons sans doute concentrer notre attention sur un seul objet en faisant abstraction de tout le reste ; mais en y regardant de fort près, nous constatons que notre activité intellectuelle porte également et constamment sur une multitude d'objets, qu'ils soient des parties intégrantes de la chose elle-même ou d'autres objets. Impossible de se représenter une ligne mathématique, un point optique exclusivement. Nous ne pouvons nous représenter le point qu'en nous représentant en même temps, l'espace qui l'enveloppe, et dont il est indispensable de le distinguer pour se le représenter. Cela vient de ce que nous ne pouvons nous représenter une chose qu'en la distinguant d'un autre, au moyen donc de

cette activité à laquelle nous sommes redevables de la formation et de la conservation des représentations dans la conscience.

L'unité du fait de conscience se rattache immédiatement à son étroitesse. Elles doivent plonger l'une et l'autre leurs racines dans le principe même de la conscience. Il ne faut pas confondre l'unité de la conscience avec la conscience de l'unité de notre être. Cette dernière n'est ni toujours, ni immédiatement présente ; il faut étudier, considérer notre nature pour y aboutir : d'une façon immédiate elle n'est qu'un élément latent du sentiment de soi, de la conscience de soi. Elle peut être et elle a été mise en doute, cette unité, car c'est matière à discussion que de savoir en quoi consiste notre essence.

L'unité de conscience au contraire, le fait que nous n'avons qu'une seule conscience et non plusieurs à côté ou les unes après les autres, ne peut absolument pas être niée. Elle est toujours donnée dans et avec la conscience; nous en avons conscience aussitôt que nous y réfléchissons, parce que nous voyons clairement qu'il est absolument impossible d'admettre une conscience double ou multiple. Il est incontestable que nous avons la conscience que le contenu de notre conscience est divers, variable et changeant. Mais, bien loin d'impliquer un changement de la conscience elle-même, ce fait témoigne au contraire que la conscience est une, identique, toujours semblable à elle-même. La conscience du changement, de l'alternance des objets serait absolument impossible si chacun des objets divers portait sa conscience avec lui ou formait le contenu d'une autre conscience particulière. Il en résulterait qu'un même objet serait tantôt dans une conscience, tantôt dans une autre; le contenu de l'une n'aurait rien de commun avec celui de l'autre, aucune relation, aucun rapport. Il ne pourrait donc être question ni de la différence des objets, ni de leur association : il serait impossible de penser. En outre, le sujet qui aurait une double conscience, devrait posséder également une double conscience de soi, un double moi. En effet, la conscience de chaque représentation (impression sensible) implique en même temps la conscience que c'est moi qui ai la représentation, qu'elle est bien ma représentation. Si les

deux n'étaient pas une seule et même conscience, si la conscience des choses était différente de la conscience de nous-mêmes, une conscience autre, particulière et par le fait même séparée, il nous serait totalement impossible de rien savoir du rapport des choses avec nous : chaque connaissance de ce que nous croyons devoir faire et éviter pour conserver et protéger notre vie, serait impossible. D'autre part, la conscience de nous-mêmes n'est possible que si et en tant que nous avons conscience de la différence entre nous d'une part et les choses représentées de l'autre. Cette distinction du sujet et de l'objet (cette distinction qu'établit le sujet représentant entre sa représentation et l'objet de celle-ci) est la plus profonde, la plus fondamentale, parce que c'est une distinction qui est la condition *sine quâ non* de la conscience elle-même. Si cette distinction réclame l'unité de la conscience, cette distinction est à son tour réclamée par l'essence même de la conscience. Il résulte sans nul doute de là que l'être, qui est conscient de lui-même et de sa conscience, ne peut être qu'un seul être identique à lui-même, non pas un composé d'atomes, mais un atome, c'est-à-dire un centre de force un. En effet, s'il était plusieurs, un composé de plusieurs centres de force, une union, si intime fût-elle d'atomes semblables ou différents, il faudrait qu'il eût également plusieurs consciences. L'unité de notre propre subjectivité ne résulte donc pas du fait que notre propre être nous apparaît un d'une façon immédiate, mais bien du fait qu'un objet quelconque nous apparaît comme un, unique, isolé, résulte l'unité de l'âme comme porteur de la conscience, comme centre unique de force, possédant la force, déployant l'activité, grâce à laquelle la conscience se forme.

L'unité de la conscience étant un fait qui ne saurait être mis en doute, il est certain que la force, grâce à laquelle naît la conscience ne peut être qu'une, toujours identique à elle-même. Car une activité diverse et multiple, aurait nécessairement des effets différents et multiples, savoir non pas une conscience une, mais multiple, divisée. Il faut que ce soit cette même activité qui provoque la multiplicité des divers phénomènes qui se succèdent, les divers contenus de notre conscience qui chan-

gent sans cesse. Ce contenu n'est pas en effet étranger, extérieur à la conscience, il est justement son contenu, il lui appartient si bien que sans lui il n'y aurait pas de conscience. Mais que peut bien être une activité une en soi, tout en produisant un nombre infiniment divers d'effets? Ce ne peut être que l'activité qui distingue. Elle seule, si différente que soient les matériaux qu'on lui fournit, peut être identique à elle-même, toujours semblable à elle-même, active de la même façon et toutefois accomplir les actes les plus divers, vu qu'elle peut poser les différences les plus diverses et percevoir les déterminations les plus diverses. Seule elle peut distinguer les divers objets et en faire en même temps la synthèse. Elle seule, signale les différences et constate les ressemblances, elle seule peut expliquer pourquoi l'objet quelconque que je perçois est accompagné de la conscience du moi qui le perçoit. Voici à quoi cela tient. Chaque sensation, chaque perception ne devient pour moi représentation, qu'en tant que, et dans la mesure où notre moi (l'âme qui distingue), se distingue de la dite impression. En d'autres termes, cela tient à ce que nous nous représentons un objet avec conscience implicitement (et, au début inconsciemment), l'âme se pose elle-même comme sujet en face d'un objet.

C'est là un résultat important qui explique le rapport de la conscience et de la conscience de soi. Le résultat acquiert la dernière évidence quand nous interrogeons la conscience elle-même. Elle nous déclare que dans l'état conscient, nous n'avions pas seulement d'une manière permanente un sentiment de notre propre existence en général, le sentiment propre de notre position, de notre conduite, de ce que nous faisons ou souffrons, mais nous nous représentons encore une manière d'être déterminée, celle-ci ou celle-là, ou un objet quelconque différent de nous-même. Si notre propre être ou notre attitude forme le contenu de notre représentation, alors, au lieu d'un simple sentiment, nous avons conscience de notre manière d'être, nous avons conscience que nous sommes couchés, debout, que nous marchons, que nous voyons, travaillons, que nous éprouvons de la douleur, etc. Lorsque au contraire nous nous

représentons un objet différent de nous, notre propre état se manifeste seulement dans le sentiment de soi accompagnant constamment tout contenu de la conscience. Ce qui constitue au contraire le contenu de la conscience c'est l'objet distinct de nous, l'objet que nous percevons et qui nous affecte d'une façon quelconque. Par conséquent l'état que nous appelons conscient implique, affirme qu'un objet quelconque nous est objectivement immanent. En effet, en tout premier lieu et d'une façon immédiate, ce n'est pas la représentation comme telle, mais son contenu, qu'il faut distinguer d'elle, le représenté qui forme immédiatement le contenu de notre conscience. Le représenté, comme le nom l'indique déjà, c'est ce qui se présente d'une façon immanente devant l'âme, ou ce que celle-ci pose devant elle. La représentation affirme par conséquent que quelque chose est ou devient objectivement immanent à l'âme. Ce fait implique évidemment que la représentation doit être distinguée de l'âme qui se représente quelque chose. Si elle était confondue avec lui (s'il n'y avait pas distinction entre l'objet et le sujet, alors identiques), l'acte de représenter serait impossible. D'où vient cette distinction nécessaire ? Evidemment de ce que l'âme elle-même distingue l'objet (l'impression sensible qui a surgi en elle), d'elle-même et en fait par cela même un objet, parce qu'elle se le rend présent d'une manière immanente. Si nous refusions cette activité à l'âme, nous lui refuserions par cela même toute activité, tout concours, dans la formation de ses représentations. Si l'âme ne concourait pas à la formation de la représentation, jamais elle ne pourrait la tenir pour sienne, elle lui serait aussi indifférente et étrangère que le sont au miroir les objets qu'il reflète.

Dès que nous admettons au contraire que c'est l'âme elle-même qui pose la différence entre le sujet et l'objet, que la conscience n'est pas un état mais le produit d'une activité de l'âme, les faits précédents ne sont pas seuls expliqués, mais encore d'autres problèmes que la psychologie est appelée à résoudre. L'acte de représenter se confond avec cette activité par laquelle l'âme se distingue d'elle-même. L'âme est dans

une certaine mesure maîtresse de ses représentations, qu'elle peut changer, séparer, associer. Nous ne pouvons au contraire rien sur nos sensations, sentiments, inclinations, si ce n'est en tant qu'ils sont devenus représentations et dans la mesure où ils le sont devenus.

On comprend également pourquoi la conscience implique toujours le sentiment de soi, bien qu'il faille les distinguer. Car quand l'âme distingue une sensation, son activité porte à la fois sur l'objet et sur elle-même. Il résulte de là encore que le moi pur en lui-même ne se distinguant ni de quelque chose d'autre, ni de lui-même est inconcevable, comme en général tout ce qui est absolument indéterminé. Aussi n'avons-nous jamais aucune représentation de notre moi pur pris en lui-même, mais seulement de notre moi en relation avec d'autres objets. Comme l'âme, dans la conscience de soi, se distingue toujours ou d'un objet ou d'un moment d'elle-même et que ce n'est qu'ainsi qu'elle se représente à elle-même, il en résulte une différence entre l'âme comme sujet représentant (distinguant) et comme objet représenté (distingué). Nous nous trouvons ici en présence de la grande difficulté qui menace de transformer la conscience de soi en un problème insoluble. En effet, si dans la conscience de soi l'âme se prend elle-même pour objet de représentation, il en résulte que le sujet représentant est identique à l'objet représenté ; et toutefois le sujet et l'objet ne sont ce qu'ils sont qu'en se distinguant l'un de l'autre. Fort heureusement il n'y a pas de contradiction quand on y regarde de près. L'âme ne se représente jamais elle-même, ne se prend jamais elle-même comme objet représenté *qu'en tant que distincte d'autres choses*. Or, ce moi-là, en tant que distinct d'autres objets (en tant que représenté) n'est évidemment pas le même que le moi représentant, une seule et même chose avec l'objet représentant. Ce dernier n'est de ce fait en aucune façon objet de la conscience. Qu'est-ce qui forme le contenu objectif de la conscience? C'est justement l'autre moi, en tant que distinct d'autres choses. A ce degré de développement de la conscience de soi, le moi distinguant ne se trouve dans cette forme qu'implicitement, comme la cause est contenue dans l'effet.

Mais, même quand l'âme va plus loin encore, lorsqu'elle fait porter son activité qui distingue sur elle-même en tant que moi distinguant, en d'autres termes lorsque forcée par la loi de la causalité, qui lui est immanente, elle en vient à distinguer entre la cause et l'effet, elle ne se perçoit pas immédiatement elle-même, comme moi qui distingue, mais elle n'a immédiatement en vue que son *activité* distinguante, elle distingue celle-ci d'elle-même comme agent qui distingue. Convenons-en franchement la distinction est exclusivement formelle. Car l'agent actif n'est ce qu'il est que dans son activité. Par cette activité et les qualités de celle-ci il est déterminé de telle façon que sa propre existence et sa manière d'être se confond avec cette activité, de sorte qu'il n'y a qu'une différence formelle entre le point de départ du mouvement et celui-ci, ou entre le centre et la circonférence de l'activité. Bien qu'elle ne soit que formelle ce n'en est pas moins là une différence : elle rend justement possible le point culminant de la conscience de soi. L'âme, en effet, ne peut se percevoir elle-même comme agent distinguant, représentant, qu'en tant qu'elle se distingue de son activité consistant à distinguer, à représenter. En se distinguant ainsi et en ayant l'œil sur la différence résultant de ce fait, elle devient en même temps consciente que cette distinction n'est que formelle : en un mot elle sent qu'il n'y a aucune différence *matérielle* entre elle comme agent qui distingue et son activité qui distingue. Ce n'est qu'en devenant consciente de cette identité que l'âme se perçoit comme moi qui se représente, qu'elle se représente à elle-même comme moi représentant. Ce n'est que dans cette mesure-là, d'une façon relative, que, à ce point culminant de la conscience de soi, l'on voit s'évanouir la différence entre le moi représentant et le moi représenté.

Tout revient donc à ceci : il est dans la nature de l'âme de se distinguer elle-même d'elle-même ; toutes les différences par lesquelles elle se distingue, soit des autres choses, soit d'elle-même, il est de sa nature de les concevoir comme ses différences à elle. C'est justement parce qu'elles sont ses différences à elle qu'elle les conçoit comme ses moments propres, comme ses déterminations, ses qualités, ses activités. Enfin en

se distinguant elle-même d'elle-même d'un côté comme agent distingué, de l'autre comme activité qui distingue, elle acquiert la conscience qu'elle est un être qui distingue, elle acquiert la conscience de son essence spécifiquement humaine, spirituelle. En effet, en tant que l'âme acquiert conscience d'elle-même comme se posant elle-même objectivement et d'une façon immanente en face d'elle-même, elle acquiert, par le fait même, conscience et de la conscience et de la conscience de soi, autant de phénomènes dont il ne peut être question chez les animaux. L'âme n'est donc un être spirituel que parce qu'elle peut et en tant qu'elle peut avoir conscience et conscience de soi, elle ne peut arriver à la conscience et à la conscience de soi qu'en se distinguant d'elle-même. Il résulte de là que cette force, cette faculté, toujours active de la même façon, de se distinguer de soi-même, toujours identique à elle-même, est le noyau, le principe de l'essence de l'âme. C'est, en effet, son trait caractéristique, spécifique, comme être humain, c'est la force une, fondamentale, toutes les autres facultés (sensations, sentiments, efforts) ne sont que des instruments immanents de son activité.

Tout s'explique donc par cette faculté que possède l'âme de pouvoir se distinguer des autres et d'elle-même. L'expérience confirme ce résultat. En nous appuyant sur lui, on explique et la formation de la conscience chez l'enfant et son développement subséquent et cela en plein accord avec l'expérience.

Passons à l'examen de quelques objections.

Cette théorie de la conscience semble contredite par le fait que quand nous sentons, percevons, pensons, nous n'avons nulle conscience de cette activité qui distingue, comme le réclame la théorie. La chose paraît s'effectuer toute seule, sans que l'âme intervienne. D'abord il est manifeste qu'au moment même où la conscience se forme par la faculté de distinguer, que notre âme déploie, nous ne pouvons obtenir immédiatement aucune conscience, ni de cette activité, ni de la manière dont elle se déploie. On fait la chose sans en avoir conscience. En second lieu, quand la perception d'un même objet connu se répète, il n'est pas nécessaire de recourir à une distinction

nouvelle. Ce n'est que lorsque le sentiment de l'identité de l'objet manque qu'on a recours de nouveau à la distinction pour s'assurer de ce qui en est. — Comme nous n'avons pas toujours nos représentations présentes à l'esprit, n'est-il pas contradictoire de parler de représentations qui ne sont pas représentées? — Il suffit de distinguer entre la matière de la représentation et la forme. Toujours acquise quant au fond, la représentation peut être rendue de nouveau présente au moyen du souvenir, produit de notre faculté de distinguer. — La faculté de distinguer étant une force, une activité générale appartenant à tous les corps organiques et même aux inorganiques (aiguille aimantée, plantes distinguant la lumière) ne saurait être présentée comme la faculté spéciale de l'âme, comme cause spécifique de la conscience et de la conscience de soi. — D'abord la physique a établi que l'action des aimants résulte de répulsion et d'attraction réciproque; il ne saurait donc être question de distinction, pas plus qu'en chimie à l'occasion de la cohésion, de l'adhésion. En second lieu, il faut, à la vérité, accorder aux plantes cette faculté de distinguer, elles choisissent, discernent, distinguent ce qui leur convient dans le sol, dans l'air. Et cependant, malgré beaucoup d'autres faits, la morphologie, par exemple, en vertu de laquelle chaque plante réalise une formule, un type donné, qui s'avisera de parler d'une conscience des plantes? Nous ne croyons pas de notre côté être inconséquent en la leur refusant également. Il ne suffit pas de distinguer pour qu'il y ait conscience, il faut encore se distinguer des autres et de soi-même, ce que la plante ne fait pas. Eût-elle des sensations, — ce que Fechner a rendu fort probable, — la plante n'aurait ni représentation, ni conscience, faute de se distinguer des autres et d'elle-même. Tout cela ne nous empêche pas d'attribuer aux plantes une âme du degré, il est vrai, le plus inférieur. Les animaux supérieurs peuvent tout au plus avoir conscience d'une manière indirecte, comme le veut le darwinisme, mais non conscience d'eux-mêmes. Mais c'est même abuser des termes que de parler de conscience au sens humain : ne pouvant se distinguer d'eux-mêmes, les animaux ne sauraient en avoir. Pour qu'il y ait un objet il faut d'abord un sujet. L'ani-

mal a des sensations, éprouve comme nous de la douleur, du plaisir, mais il ne sait pas qu'il possède tout cela parce qu'il ne distingue pas toutes ces choses de lui-même comme sujet indépendant. Les animaux ont des représentations, des souvenirs, mais ils ignorent que ce sont des souvenirs, faute de les distinguer des excitations par lesquelles ils sont provoqués. Les animaux supérieurs agissent suivant les circonstances, autrement suivant qu'un danger les menace ou non. Ils jugent donc au moins implicitement, en tant qu'ils distinguent instinctivement les circonstances favorables des circonstances dangereuses. Mais ils jugent d'une façon inconsciente, ils ne savent pas qu'ils jugent.

Le difficile problème des rapports de l'âme humaine avec celle des animaux et de celle des plantes avec les animaux se résout de lui-même, quand on conçoit la faculté de distinguer comme la force psychique spécifique, fondamentale, au moyen de laquelle l'âme (bien que substantiellement comme tout atome, une unité indissoluble de forces) est une âme. Cette faculté de distinguer est si riche, si variée suivant les objets, et avec plus ou moins de délicatesse, qu'elle suffit pour rendre compte de toutes les différences psychiques. Les espèces ne diffèrent pas seulement, les exemplaires d'une même espèce peuvent beaucoup différer les uns des autres. Les animaux domestiques apprennent à faire, dans la société de l'homme, des distinctions dont ne s'avisent pas leurs congénères dans la vie sauvage. Quelle différence dans le degré d'élévation, de culture, suivant le souffle qui les anime, l'emploi qu'ils ont fait de cette faculté de distinguer en l'appliquant à des dons, à des positions essentiellement les mêmes ! Le contraste devient plus grand encore quand la faculté de distinguer diffère primitivement en finesse et en pénétration.

Tout cela nous permet d'apercevoir la dépendance de l'âme à l'égard du corps sous un jour tout nouveau. Les arguments que tirent les matérialistes du fait de cette dépendance perdent toute valeur. Que la faculté de distinguer travaille morphologiquement à construire l'organisme d'après un plan, ou à le réparer quand il est malade ; qu'elle perçoive des objets du de-

hors, ou qu'elle prenne enfin l'âme comme objet propre de son activité, c'est toujours une seule et même faculté de distinguer qui se déploie de la même façon. Quoi d'étonnant que, encore absorbé par la construction du corps, cette activité ne puisse pas déjà distinguer les sensations, les sentiments de l'âme? Quoi de surprenant que le fœtus dans le sein maternel, que l'enfant nouveau-né, bien qu'il ait déjà des sensations, ne donne encore aucun signe de conscience? Il est naturel que la conscience se développant lentement, parallèlement avec le corps, devienne toujours plus claire, plus précise. Il est naturel donc que l'âme atteigne l'apogée de sa culture lorsque le corps a atteint tout son développement pour baisser de nouveau, avec la décrépitude du corps. Ainsi s'explique pendant le sommeil la perte de la conscience du monde extérieur : l'âme est alors occupée à refaire le système nerveux en qualité de *vis plastica*. Quoi de plus rationnel que de voir une perturbation quelconque du système nerveux, spécialement du cerveau, amener un désordre correspondant dans l'âme ou la perte de la conscience? Ces désordres ne troublent pas seulement la vie sensible, — condition de la conscience et des fonctions conscientes de l'âme, — mais encore la faculté de distinguer, obéissant à l'instinct de sa propre conservation, peut être mise en demeure, à titre de *vis plastica*, de restaurer l'organisme atteint, fait suffisant pour l'absorber entièrement, du moins dans certaines circonstances.

L'âme n'apparaît plus alors dans une dépendance absolue du corps; elle n'est pas passive, lui actif. La dépendance est une conséquence de la nature (incontestablement conditionnée) de l'âme, de la mission qu'elle a remplie à l'égard du corps, conséquence donc de son activité, de sa manière particulière d'agir, et en partie des conditions qui se trouvent dans l'essence même de la conscience. L'union de l'âme avec le corps a sa raison d'être si ferme en l'âme même, comme cause du rapport avec le corps, que les objections du matérialisme et celles du dualisme perdent leur force principale.

Mais, demande-t-on enfin, comment concevoir que l'âme se distingue d'elle-même? Comment concevoir qu'en se distin-

guant ainsi d'elle-même elle puisse se devenir à elle-même présente d'une manière immanente dans ses déterminations et dans ses activités? Avant de répondre il faut savoir par quelle notion de l'âme cette objection est inspirée. L'âme est-elle ce que Hegel appelle l'idéalité (l'unité idéelle des buts, ideelle Zweckeinheit) du corps et de toutes ses fonctions organiques? ou, avec Herbart, un être absolument simple, ne relevant ni du temps ni de l'espace, immuable, ne se maintenant que par lui-même? ou bien, avec Lotze, un atome à côté d'autres atomes dans le sens des sciences naturelles? ou bien enfin, avec les matérialistes, une simple fonction du système nerveux? Dans tous ces cas, il est difficile à concevoir comment l'âme pourrait exercer cette activité consistant à distinguer. Il est tout aussi difficile de concevoir comment, — un fait incontestable, — l'action et la réaction psychique peut s'effectuer et produire ces effets incontestables qu'on appelle les phénomènes psychiques. Dès que l'âme est au contraire conçue comme l'unité centrale de forces, qu'elle se distingue des atomes matériels par la faculté qu'elle possède de se répandre, de saisir, d'embrasser, de mettre en ordre, — hypothèse que la physiologie déjà nous oblige à admettre, — cette activité consistant à distinguer se comprend alors sans aucune difficulté. Il va sans dire que cette faculté de s'étendre n'est pas infinie, comme toutes les forces naturelles, elle est limitée par une certaine mesure, forme et degré. Mais elle peut s'étendre dans toutes les directions en restant dans ces limites, non seulement du centre à la circonférence, mais de la circonférence au centre par le concours du corps. Pour que les deux mouvements puissent avoir lieu, il faut une impulsion, un choc. La force psychique partage, en effet, le sort de toutes les forces naturelles, elle est conditionnée et non active d'elle-même et par elle-même. Mais dès qu'elle a reçu l'impulsion, elle entre dans une activité propre à sa nature; cette activité peut fort bien être appelée indépendante, en tant qu'elle n'est pas exclusivement la résultante de l'excitation, mais qu'elle découle de la nature propre de l'âme et qu'elle se déploie d'une façon qui lui correspond. Si elles n'expliquent pas entièrement, ces deux

forces centripète et centrifuge, font comprendre en quelque mesure les facultés fondamentales de l'âme. Ce double mouvement est indispensable pour rendre compte des sensations, des représentations. L'âme sort d'elle-même pour mesurer les plus hautes montagnes et les profondeurs des mers ; elle remonte, dans le temps, jusqu'à des événements qui se sont passés il y a soixante-dix ans dans sa propre histoire. Comment l'âme pourrait-elle accomplir tout cela si elle ne possédait en soi, substantiellement et virtuellement la faculté de se répandre, d'embrasser, de saisir au delà d'elle ?

Ainsi s'explique aussi cette activité consistant à distinguer et qui nous permet de transformer les sensations d'abord en perceptions, puis en représentations. Il faut admettre qu'il y a dans l'âme un centre de toutes ces forces. Ce centre, sans lequel le mouvement centripète et centrifuge ne se comprendrait pas, ne surgit pas seulement dans le cours du développement de la vie psychique, il est plutôt donné, dans et avec la source de l'âme, comme la condition *sine quâ non* de la vie, de l'activité, du développement de celle-ci. Ce centre est en même temps le siège de la faculté qui consiste à distinguer. C'est un fait établi que ce n'est que dans le cerveau que chaque irritation nerveuse devient sensation et que nous obtenons conscience de celle-ci. Ce centre est par conséquent à la base du moi de l'âme, vu qu'il est l'élément réel, correspondant au moi idéel et donnant sa vérité au contenu de la conscience de soi. Sous ce rapport on peut dire que le moi, en tant que représentant de ce centre, est le centre, la présupposition de la vie psychique en général et en particulier, de la représentation et de la conscience. L'âme oscille sans cesse entre son propre centre et les objets qu'elle doit distinguer. Ce mouvement explique d'une part l'acte de la distinction, en même temps que l'intelligence, obtenue au moyen du raisonnement, de l'origine de la conscience. Les deux phénomènes se réclament et s'expliquent mutuellement.

SECONDE SECTION : *L'âme consciente dans ses rapports avec son corps et avec d'autres corps.*

Nous sommes dualistes. Mais nous statuons le dualisme non pas entre l'âme et le corps, mais entre le corps vivant, animé, d'une part, et d'autre part les matières en elles mêmes inorganiques, dont il a été formé. Ce dualisme implique sans nul doute une différence essentielle entre le corps et l'âme. Il construit le corps atomistiquement, comme tous les corps matériels par la réunion des atomes en cellules et par le groupement des cellules entre elles. L'âme, au contraire, en tant que centre des forces du corps, n'est pas construite atomistiquement et sous ce rapport elle est d'essence immatérielle.

Mais cette différence est loin d'exclure la plus intime union entre l'âme et le corps. C'est au contraire grâce à elle que les deux peuvent former un tout. Qu'arriverait-t-il si le corps et l'âme ne différaient pas? si l'âme n'était qu'une fonction du corps, ou le corps une simple manifestation de l'âme? On ne comprendrait pas alors comment les nombreux atomes divers pourraient non seulement s'unir, mais arriver à une conscience, à une représentation d'eux-mêmes ; on ne comprendrait pas non plus comment l'âme, une pour la formation du corps, pourrait se disperser dans la multiplicité des atomes. Les deux faits sont incompréhensibles parce qu'ils impliquent une contradiction dans les termes. Les divers atomes peuvent sans doute être groupés, au moyen d'une force quelconque, en une unité aussi intime que solide. Mais cette unité formée atomistiquement ne peut absolument pas provoquer une représentation qui n'est pas composée, qui n'est pas formée atomistiquement, car il n'y a pas de cause qui puisse produire précisément le contraire d'elle-même, c'est-à-dire se détruire dans ses effets. Il est tout aussi inconcevable que l'âme puisse se briser dans une multitude d'atomes distincts, si unis qu'ils soient entre eux. Car alors elle se détruirait elle-même dans ses propres effets, de sorte qu'il n'y aurait plus d'âme mais simplement un corps.

Notre dualisme n'est pas seulement la condition négative, mais encore la condition positive de l'union vivante et de l'ac-

tion réciproque de l'âme et du corps. En effet, il implique et provoque une pareille union. Car l'âme, en suivant une norme déterminée et avec le concours des étoffes et des forces de la nature inorganique, seforme à elle-même son propre corps, dans ce but unique d'obtenir en lui un instrument, les conditions voulues pour le développement graduel de sa propre essence. En conséquence, elle se place, dès le début, dans une attitude d'action réciproque avec le corps, elle commence par construire son corps sans en avoir conscience, se bornant à être active pour distinguer en général (choisir les éléments, les distinguer, les grouper), et cela d'une façon instinctive, en obéissant à certaines normes résidant dans sa nature à elle. Ce n'est qu'après s'être formé un corps, c'est-à-dire quand, au moyen de cet organisme, elle s'est rendue susceptible d'une foule d'impressions et de sentiments de tout genre, ce n'est qu'alors qu'elle arrive à la conscience de soi. La conscience ne s'étend donc pas plus loin que les sensations et les sentiments; ce ne sont que les sentiments et les sensations qui en constituent le contenu. Voilà pourquoi l'âme n'obtient par ce moyen aucune information de son action, dans le corps et sur le corps; la conscience n'est l'écho *immédiat* ni de l'activité formatrice et morphologique de l'âme, ni des rapports d'action réciproque entre elle et le corps. Ce n'est qu'après être parvenue à la conscience d'elle-même que, par le moyen de la faculté de distinguer, que nous appelons juger, conclure, elle arrive à se rendre compte de ses rapports avec le corps, des conditions de sa propre activité, de ses forces et facultés. Sa conscience se borne, dans la mesure où elle s'étend, à accompagner les actes que l'âme accomplit et ce qu'elle subit. Ce n'est que lorsque sa faculté de distinguer s'est développée au plus haut degré, comme capacité de se déterminer elle-même, de choisir, de décider, que l'âme peut choisir avec conscience. Ce n'est qu'alors seulement que la conscience exerce de l'influence sur l'activité de l'âme et qu'elle peut diriger l'action de l'âme sur le corps et partant les mouvements, les fonctions de celui-ci. Il va sans dire que notre conscience ne peut rien sur la manière d'agir de l'âme sur le corps. *Même quand nous nous en rendons*

compte, l'action continue à s'accomplir instinctivement comme du passé.

Il n'y a donc rien de contradictoire à admettre que l'âme agit d'une manière inconsciente, instinctive dans la formation de son corps, mais même en celui-ci, quand il est formé, d'une part, et d'admettre d'autre part, qu'après être devenue consciente elle peut agir avec conscience sur son propre corps.

Il n'y a pas non plus de contradiction à admettre que l'âme, tout en formant son corps et en agissant sur lui avec conscience ou non, soit limitée et influencée par la manière d'être du corps. L'action de l'âme n'est pas, en effet, absolument libre, spontanée, créatrice : elle doit compter avec les forces de la nature qui sont un des facteurs de son œuvre. Par suite de l'action réciproque les obligeant à compter l'un avec l'autre, il y a ce qu'on appelle un lien entre l'âme et le corps.

Mais comment l'âme arrive-t-elle à la conscience de posséder ce corps sur lequel elle agit ? Ce problème se rattache à la grande question de savoir comment nous arrivons à la conscience qu'il existe réellement des choses en dehors de nous. L'enfant, dès qu'il possède la conscience qu'il existe un monde extérieur, met sur le compte de celui-ci toutes les sensations qu'il reçoit. Il en vient cependant à remarquer, que tout son entourage demeurant d'ailleurs le même, il reçoit certaines impressions et que celles-ci persistent, même quand il passe dans un milieu différent. Il est obligé alors d'imputer ces impressions à lui-même, à son corps qui est encore un avec lui-même. Tout cela se fait nécessairement, d'une manière inconsciente, parce que la loi de causalité qui pousse l'enfant à raisonner ainsi lui est encore inconnue. L'enfant distingue ces impressions venant les unes du dehors, les autres du dedans. Ainsi s'effectue la distinction entre son corps et ceux qui sont en dehors de lui : il obtient ainsi conscience de cette distinction.

Bientôt après l'enfant en vient à distinguer entre les impressions sensibles, lui venant de son corps, (souffrance, soif, faim) et d'autres sentiments de l'âme, (sympathie, jalousie, colère) lui venant d'ailleurs. Il remarque en effet que les premières se

changent par des actions produites sur le corps, (remèdes, boisson, nourriture) tandis que les autres, elles, ne cèdent pas à de pareils expédients. Ensuite il commence à distinguer les souvenirs, les représentations subjectives qu'il s'est lui-même formées de ses perceptions, et cela en remarquant que celles-ci s'imposent en présence et par suite de la présence des objets, tandis que les autres surgissent d'elles-mêmes, indépendamment des objets. Il en vient à constater peu à peu qu'il peut provoquer de lui-même de pareilles représentations, quand il veut ou qu'il y est provoqué. (Apprendre, exercer la mémoire est par conséquent un moyen efficace de développer de bonne heure la conscience de soi.) La loi de causalité l'amène alors à rapporter ces sentiments, ces représentations à une cause autre que son corps. Cette cause qu'il désigne de préférence par le mot *moi* lui est, il est vrai, pour le moment inconnue, il n'en est encore qu'à demi conscient dans l'acception déjà donnée au mot, parce qu'il n'applique pas déjà sa faculté de distinguer d'une manière directe au moi. Cependant la distinction est implicitement accomplie. N'oublions pas que la force psychique augmente en intensité et en indépendance avec le développement du corps : aussi à mesure que sa vie psychique se développera sera-t-il amené à lui faire toujours plus l'application de la faculté de distinguer. La distinction entre l'âme et le corps s'accusant toujours plus clairement, il arrivera à la pleine et entière conscience de lui-même.

L'âme arrivée là n'en demeure pas moins dans la dépendance complète du corps ; c'est que, pour son activité, elle a toujours besoin du concours de celui-ci. Cette dépendance se manifeste journellement d'une façon éclatante dans la nécessité de l'alternance du sommeil et de la veille.

Tous les faits confirment l'idée que le sommeil a sa cause (encore inconnue, il est vrai) dans la nature du système nerveux, se concentrant dans le cerveau et dans les rapports de ce système avec l'âme. Celle-ci a également besoin de repos pour rétablir l'équilibre entre la force centripète et la force centrifuge, entre lesquelles elle oscille sans cesse. C'est quand l'équilibre est rétabli, soit dans l'âme, soit dans le corps, que le

réveil a tout naturellement lieu. Dans le rêve, bien que les représentations n'aient qu'une origine exclusivement subjective, elles ont ceci de caractéristique qu'elles se présentent à nous comme des perceptions, des intuitions objectives. Dans ce phénomène, la conscience accompagne constamment celui qui dort et qui rêve, comme on le voit par la faculté que possédent certaines personnes de se réveiller à une heure arrêtée à l'avance. L'illusion du rêve qui nous fait prendre les représentations subjectives pour des réalités a la même cause que cette nécessité qui, dans l'état de veille, nous oblige à admettre une réalité correspondante et objective dès que nous éprouvons une sensation. La seule différence c'est que, dans l'état de veille, la cause est dans le monde objectif et, dans l'état de sommeil, dans l'âme ; mais faute de conscience de son activité, l'âme, dans le rêve sait que le monde agit sur elle comme dans l'état de veille ; ce qui vient confirmer l'âme dans cette illusion c'est qu'il y a des sensations sensibles correspondant aux représentations , et que même ces sensations sont plus vivantes, plus claires, plus déterminées que dans l'état de veille. Ce ne sont encore là que les conditions des rêves ; ce qui les produit c'est l'imagination. Après avoir travaillé à former le corps, en qualité de force plastique, cette même force fondamentale de l'âme préside comme imagination aux représentations de la veille et du rêve, ainsi qu'aux phénomènes du somnambulisme.

Le fait de parler en rêvant est déjà un degré inférieur du somnambulisme. Le somnambule ne dort si profondément et ne rêve d'une façon si vivante que parce que cette force plastique de l'âme est excitée d'une façon particulièrement intense, soit au point de vue organique, soit au point de vue psychique, par des circonstances corporelles et psychiques. Le rêve du somnambule n'est donc qu'un rêve ordinaire mais plus animé, par suite de l'excitation extraordinaire de la force plastique de l'âme. La rapidité, la clarté avec laquelle il procède, ne s'explique que si elle a son origine dans cette force plastique de l'âme. Quant aux phénomènes du magnétisme, ils n'ont pas encore été expliqués ni psychologiquement, ni physiologique-

ment. Mais le fait de *rapport* entre le magnétisé et le magnétiseur paraît bien établi (?). C'est ce trait-là qui constitue la différence entre le somnambulisme et le magnétisme. Si l'âme possède, comme nous l'avons établi, cette puissance de s'étendre, de deviner, d'embrasser, pourquoi ne pourrait-elle pas s'exercer hors des limites du corps et entrer en rapport direct avec d'autres âmes? Tout cela n'exclut pas non plus l'action électrique qui pourrait fort bien concourir au phénomène.

Les maladies mentales sont le résultat de troubles nerveux, bien que des causes spirituelles puissent avoir provoqué les phénomènes ; mais l'esprit n'est jamais qu'une cause éloignée, médiate. En effet il ne peut jamais produire ce résultat que lorsque l'agitation intellectuelle est tellement forte et le système nerveux si faible que celui-ci en devient malade. Les diverses maladies mentales s'expliquent par les fonctions irrégulières de la force plastique de l'âme. Suivant que c'est la force centripète ou la force centrifuge de l'âme qui prédomine, on a, d'après le tempérament, divers genres de maladies mentales.

Le tempérament à son tour ne peut s'expliquer par une différence primitive dans l'organisme comme on l'admet généralement, mais par l'opposition entre la force centripète et la force centrifuge de l'âme. Le tempérament sera par conséquent le plus ou moins de rapidité, d'intensité, d'énergie, avec lesquelles, d'après le naturel de l'homme, le monde entier aura agi sur lui, et l'âme à son tour agit et réagit sur le monde. Aux quatre tempéraments principaux correspondent les quatre âges de la vie ; de sorte que à quelques égards l'homme se trouve avoir tour à tour, d'une façon plus ou moins complète, les divers tempéraments. La différence psychologique entre l'homme et la femme, s'explique également par l'antithèse de la réceptivité et de la passivité, de la prédominance de la force centrifuge et de la force centripète de l'âme.

La différence entre les races humaines provient des différences psychiques plutôt que physiques. Quatrefages a montré qu'entre le nègre et le blanc il y a variété, mais non différence spécifique. De sorte que physiologiquement il n'y a rien à dire

contre l'idée que tous les hommes proviendraient d'un même couple. La psychologie admet la même possibilité. Quelque réponse qu'on donne à la question de l'unité d'origine, il est aujourd'hui admis, d'après Darwin, que les diverses races humaines se seront développées lentement, en suivant la même marche que les variétés et les espèces animales. Les nationalités diverses s'expliquent également par les circonstances variées qui ont présidé à la descendance, mais malgré cela c'est toujours le naturel premier de ceux qui ont fait souche qui a provoqué le caractère spécial des peuples primitifs, des races, des nationalités. Or ce naturel s'explique lui-même par la direction prépondérante de la vie de l'âme vers le centre ou vers la circonférence, avec toutes les conséquences psychiques et physiologiques qui en sont provenues. C'est également du naturel des premiers fondateurs des peuples primitifs que proviennent les langues diverses. C'est toujours la même force plastique qui laisse son empreinte sur la langue comme sur tout le reste.

On le voit, tous les phénomènes qui précèdent sont loin d'établir, comme le veut le matérialisme, la dépendance absolue de l'âme, des circonstances du corps. Bien au contraire, tous ces phénomènes dépendent des différences primitives et caractéristiques de l'âme qui peuvent encore en rendre compte d'une manière satisfaisante. Ce n'est que par suite de l'action réciproque de l'âme et du corps l'un sur l'autre, que les particularités de l'âme s'imprégnent d'abord dans le corps et que l'âme est à son tour affectée par la manière particulière d'être du corps. Il ne faut donc pas chercher dans ce rapport d'action réciproque la cause de l'individualité, des dispositions et aptitudes particulières par lesquelles les âmes particulières se distinguent les unes des autres. Seulement ce rapport est de son côté déterminé et diversement modifié par les dispositions fondamentales et innées de l'âme et par la manière d'être particulière du corps et des éléments qui le constituent. Mais dans ce rapport réciproque c'est bien au facteur psychique que l'initiative appartient. En effet ce n'est pas seulement l'originalité propre de l'âme, mais encore les modifications que celle-ci subit par l'action du corps, qui se font sentir dans la forma-

tion du corps. De sorte que le corps, le naturel, le tempérament des races, les traits distinctifs des races etc., tout n'est plus qu'une manifestation de l'âme et des divers caractères naturels qui la constituent.

C'est justement ce rapport entre l'âme et le corps, tel qu'il se manifeste dans les différences fondamentales constituant les divers individus, qui fournit la base pour la vie entière de l'individu. C'est cependant toujours le facteur psychique qui prévaut. En effet, toute influence que l'âme subit de la part du corps réagit sur celui-ci, se reflète en lui, de sorte que, malgré la grande influence exercée par le corps sur l'âme, c'est bien elle qui le forme et le transforme. Ensuite les influences exercées par le corps dépendent des dispositions particulières et momentanées de l'âme. Il n'y a pas jusqu'aux impressions sensibles qui ne doivent passer inaperçues quand l'âme est occupée ailleurs. Il est une foule de choses qui passent inaperçues autour de nous quand l'âme est absorbée par quelque grande passion. Dans d'autres circonstances par contre, dominés par la crainte et l'inquiétude, nous ne sentons pas seulement le plus léger contact, mais il nous met dans une profonde agitation. Suivant les dispositions d'esprit le même tableau, le même paysage nous apparaissent tout autrement aujourd'hui que hier. Qui ne sait que dans des moments de grande agitation on ne sent ni faim, ni soif, ni fatigue, ni froid, ni chaud ? Kant cite son propre exemple pour montrer que par l'effet d'une simple résolution (en dirigeant son attention sur d'autres objets) on peut triompher, non seulement de la disposition à l'hypocondrie, mais des crampes, d'une disposition maladive à manger et à boire.

Il faut bien convenir d'autre part, que l'action naturelle de l'âme sur le corps ne dépend pas également de la disposition du corps dans le moment même, à condition qu'il ne soit ni malade ni paralysé. Tous les organes du corps obéissent à la volonté, que les membres aient froid ou chaud, que l'organisme ait faim ou soif. Une forte volonté peut même triompher de la fatigue.

Voici donc nos conclusions. L'âme consciente se trouve, à la

vérité, avec le corps dans un rapport constant d'action réciproque ; mais ce n'est pas elle qui joue le rôle passif ; elle agit toujours conformément à sa nature et à son caractère, conformément à ses facultés et dispositions primitives. Lorsqu'elle doit subir à son tour l'influence du corps et être modifiée en conséquence, cette modification se fait rétroactivement sentir sur le corps suffisamment pour établir que, malgré la dépendance de l'organisme, c'est toujours la constitution de l'âme qui a la haute main dans la question des relations de l'âme et du corps.

J.-F. ASTIÉ

(*A suivre.*)

BULLETIN

THÉOLOGIE

C. O. V. — Spicilegium hymnorum et sequentiarum[1]

Il serait difficile d'exagérer l'influence que les hymnes d'Eglise ont exercé sur le développement de la foi et de la vie chrétiennes. Leur origine remonte aux premiers jours du christianisme. Saint Paul en parle à plusieurs reprises (1 Cor. XIV, 26; Eph. V, 19; Col. III, 16.), et plus d'un passage de ses épîtres est considéré avec vraisemblance par beaucoup d'interprètes comme renfermant une citation plus ou moins textuelle de quelque cantique chrétien bien connu de ses lecteurs (notamment 1 Tim. III, 16.) On ne peut que regretter la perte de ces chants religieux que l'apôtre des Gentils aimait et recommandait, et où la pureté de la doctrine égalait sans doute la ferveur des sentiments et la simplicité du langage. Parmi les plus anciens cantiques qui nous aient été conservés, il en est qui se rapprochent de ce qu'a dû être le type primitif, comme le *Ter sanctus*, le *Gloria Deo in excelsis* et le *Te Deum ;* d'autres s'en écartent sensiblement, comme l'*hymne au Christ rédempteur* attribuée à Clément d'Alexandrie, où les souvenirs de Platon s'allient aux images bibliques. Toutefois, d'une manière générale, pour autant que nous connaissons ces respectables monuments de la piété des premiers chrétiens, ils rendent

[1] *Spicilegium hymnorum et sequentiarum Ecclesiæ latinæ collegit notulis illustravit C. O. V.* — Lausannæ MDCCCLXXX. — (Pars prior : Hymni antiqui, pag. 7-29. Pars posterior : Sequentiæ medii ævi, pag. 33-69).

un abondant témoignage de leur foi aux doctrines que nous appelons évangéliques, telles que la divinité de Jésus-Christ[1] ; la rédemption par son sacrifice, le don et l'œuvre du Saint-Esprit ; mais les traces des erreurs qui de si bonne heure prévalurent dans l'Eglise n'y sont ni très sensibles ni très fréquentes. Témoin ce *Te Deum*[2] que l'Eglise anglicane a inséré dans sa liturgie et qu'aucune Eglise protestante évangélique ne se ferait scrupule de s'approprier aussi. Il contient dans un magnifique langage une confession de foi aussi pure que complète, et on est heureux de penser que durant ces siècles de ténèbres où la superstition foisonnait, où la lumière était sous le boisseau, où si peu de gens connaissaient et lisaient les Ecritures, de semblables cantiques n'ont pas cessé de prêcher l'Evangile aux multitudes. Encore aujourd'hui la plus sublime des hymnes que chante l'Eglise romaine, le *Dies iræ*, contient une sentence toute protestante. Le Christ y est invoqué en ces termes : *Qui salvandos salvas gratis.*

On voit quel intérêt abondant et varié, religieux, historique, littéraire, dogmatique, polémique même, offre l'étude des hymnes d'Eglise. Ajoutons qu'elle est propre à éveiller et à nourrir dans les âmes ce large et bienfaisant sentiment d'unité et de solidarité avec l'Eglise fidèle de tous les âges qui n'est pas, avouons-le, le côté le plus développé de notre piété protestante. Trop souvent en effet nous raisonnons et nous nous exprimons comme si le fil de la tradition chrétienne avait été complètement rompu à la fin du premier siècle pour être ravivé au seizième, et comme si tout l'intervalle n'avait pour nous qu'un intérêt médiocre ou principalement négatif. Les élèves de la Faculté de théologie libre de Lausanne trouveront un antidote contre cette tendance quelque peu radicale et iconoclaste dans le recueil d'hymnes latines composé tout spécialement à leur intention par un savant professeur dont nous croyons pouvoir sans indiscrétion lire le nom sous les initiales C. O. V.

[1] On sait que les fameuses lettres de Pline le Jeune à Trajan constatent que les chrétiens de son temps, à la fin du premier siècle, « chantaient des hymnes au Christ comme à un dieu. »

[2] Dans le recueil que nous annonçons, il porte le titre : *Jubila hominum et angelorum.* (I, 12.)

Sans doute, tout n'est pas également digne d'éloge dans ces vieux cantiques ; sans revenir sur les erreurs de fond, la forme est souvent bizarre ; le latin paraît à demi barbare comparé à celui de l'époque classique ; la rime, peu conforme au génie propre de la poésie latine, prévaut de plus en plus sur l'ancien rythme du vers ; les rapprochements forcés et de mauvais goût ne sont pas rares. Ainsi l'une des premières pièces du recueil (I, 2) est une *hymne matinale* de saint Ambroise, qui renferme de bien étranges hyperboles ; il y est surtout question du chant du coq qui est appelé *nocturna lux viantibus, a nocte noctem segregans*, et le poète ajoute qu'à ce chant le nautonier reprend courage et les flots s'apaisent ! Mais ailleurs la vérité et la puissance de l'inspiration religieuse éclatent dans l'imperfection du langage et nous remuent profondément. Quel ardent amour pour Jésus-Christ (ce sont des cantiques du moyen âge que nous citons) dans l'hymne de Bonaventure *De sancta cruce* (II, 3) et dans l'hymne *De Passione Domini* (II. 4), attribuée à Bernard de Clairvaux que P. Gerhardt, a reproduite avec plus de sobriété, mais non avec plus de tendresse dans son célèbre cantique : *O Haupt voll Blut und Wunden* [1] ?

In hac tua passione
Me agnosce, pastor bone,
Cujus sumpsi mel ex ore,
Haustum lactis ex dulcore
Præ omnibus deliciis.
Non me reum asperneris,
Nec indignum dedigneris,
Morte tibi jam vicina
Tuum caput hic inclina,
In meis pausa brachiis.

Quel sentiment de l'impuissance naturelle de l'homme au bien, et quelle soif des grâces du Saint-Esprit, dans ces vers du cantique *De Sancto spiritu*, attribué à Robert Ier roi de France (II, 8) :

O lux beatissima,
Reple cordis intima
Tuorum fidelium !
Sine tuo numine
Nihil est in homine,
Nihil est innoxium.

[1] En français : « Roi couvert de blessures, » etc.

Lava quod est sordidum,
Riga quod est aridum,
Sana quod est saucium,
Flecte quod est rigidum,
Fove quod est frigidum,
Rege quod est devium.

Enfin les fameuses strophes de Malherbe et de Corneille (dans Polyeucte) sur la fragilité des biens de ce monde, ne font guère que traduire, sans en égaler l'énergie et la concision, l'hymne *De mundi vanitate* (II, 11), où nous lisons :

Cur mundus militat sub vana gloria,
Cujus prosperitas est transitoria?
Tam cito labitur ejus potentia
Quam vasa figuli, quœ sunt fragilia.

O esca vermium, o massa pulveris,
O ros, o vanitas, cur sic extolleris?
Ignoras penitus utrum cras vixeris;
Benefac omnibus, quamdiu poteris!...

Nil tuum dixeris quod potes perdere!
Quod mundus tribuit, intendit rapere.
Superna cogita! cor sit in æthere!
Felix, qui poterit mundum contemnere!

Supposons le présent recueil complété et enrichi, soit par l'insertion d'autres hymnes latines non moins dignes d'y figurer, soit par l'addition d'un certain nombre d'hymnes grecques, fournissant le sujet d'une comparaison instructive entre les Eglises de l'orient et celles de l'occident; que l'auteur y joigne, partout où cela est nécessaire, des notes explicatives et des traductions (il y a un ou deux passages que nous ne sommes pas sûrs d'avoir compris), de courtes notices biographiques sur les auteurs des cantiques, des renseignements et des réflexions d'un caractère général sur l'histoire de l'hymne d'Eglise, il fera un livre fort intéressant non seulement pour les pasteurs et les étudiants en théologie, mais pour le public religieux en général. Ce livre existe en anglais; il est dû à une plume féminine, celle de l'ingénieux auteur de *la Famille de Schœnberg-Cotta;* il a été traduit en allemand [1], mais non en français, que nous sachions. Nous préférerions à une simple traduction une œuvre originale, non moins vivante que l'ouvrage anglais, mais d'un caractère scientifique plus marqué.

[1] Nous avons sous les yeux la traduction allemande, intitulée : *Die Stimmen des christlichen Lebens im Liede.* Bâle, 1868.

M. le professeur C. O. V. semble être tout particulièrement préparé par ses études pour nous la donner.

C. E. Babut

Alexandre Lombard. — Jean-Louis Paschale ou les martyrs de Calabre [1].

« Il m'a paru, dit le vénérable auteur, que dans un moment où le scepticisme et l'incrédulité portent le trouble dans tant d'âmes et tendent à détrôner les vérités qui ont soutenu et dirigé nos pères au temps de la Réformation, il pouvait être utile d'exposer à nouveau les luttes victorieuses de ces humbles martyrs de la Calabre et de leurs pasteurs. »

A la fin du XIIe siècle il y avait un grand nombre de Cathares (puritains) en Calabre, qui s'entendaient plus ou moins avec l'évêque Joachim de Flore, mort en 1202, lequel attendait une troisième époque de l'Eglise, celle du Saint-Esprit. Leurs missionnaires, partis des monastères situés aux confins de la Thrace, paraissent dès le Xe siècle avoir traversé et évangélisé la Calabre dans leurs expéditions vers l'Occident. Voir l'ouvrage du même auteur intitulé *Pauliciens, Bulgares et Bonshommes en Orient et en Occident*, Genève 1879, analysé dans ce Compte rendu.

Par leur attachement aux fragments qu'ils possédaient des saints livres, ils préparaient un retour à la pureté primitive des doctrines évangéliques et aplanissaient les voies de la Réforme en Occident. S'éclairant peu à peu à ce foyer de lumière, les éléments dualistes qu'ils avaient apportés avec eux de l'Orient se purifièrent. Les Patarins de Lombardie et les Vaudois affluèrent dans les Calabres. Des colons d'Outremont y bâtirent de 1265 à 1273 la ville dite La Guardia. Vers 1315 des Vaudois s'établirent sur les terres des marquis de Montalto et de Fuscaldo près de Cosenza et en Pouille. Les barbes ou pasteurs des Vaudois les visitaient tous les deux ans. Ils faisaient instruire leurs enfants par certains maîtres d'école inconnus auxquels ils rendaient beaucoup plus d'honneur

[1] *Jean-Louis Paschale ou les martyrs de Calabre*, par Alexandre Lombard. 2e édition revue et augmentée. — Genève, Bâle et Paris, 1881.

qu'aux curés, ne leur payant aucune chose que la dîme. Les instructions d'Ecolampade du 13 et 15 octobre 1530 furent reçues aussi en Calabre dont les églises se firent représenter au synode du Val d'Angrogne, le 12 septembre 1532. Plusieurs familles s'enfuirent de là à Genève. La communauté italienne qui s'y forma envoya en Sicile et en Calabre comme prédicateurs Jacques Bonello et Jean-Louis Paschale, tous les deux du Piémont.

Ce dernier, après des études faites à Genève, y avait publié en 1555, une édition franco-italienne du N. T. et quelques traités religieux, puis continué ses études de théologie à Lausanne auprès de Viret et de Théodore de Bèze.

Bien que nouvellement marié, il n'hésita pas à accepter la mission dangereuse qui lui était confiée. Paschale prêcha ouvertement l'Evangile en Calabre.

L'inquisition ressuscita le crime, si commun dans les procès d'hérésie, de mœurs infâmes et d'assemblées nocturnes immorales, et gagna les seigneurs qui jusqu'alors avaient protégé les Vaudois. Paschale fut mandé auprès du marquis de Fuscaldo. Il se rendit à son injonction, accompagné des anciens du troupeau. Séparé des siens, il fut immédiatement jeté en prison.

Ses coreligionnaires se livrèrent eux-mêmes à leurs persécuteurs, avec le calme d'une bonne conscience. Ils étaient 86, tous de la cité de Guardia et furent écorchés tout vifs, puis fendus en deux parts ; les femmes, comme instruments du diable, jetées au feu. Tous les vieillards finirent, d'après les inquisiteurs mêmes, avec un calme imperturbable. Les tortures, encouragées par les inquisiteurs, égalèrent, si elles ne dépassèrent, celles qu'avait inventées la sombre imagination des empereurs païens. « Deux mille personnes ont été exécutées, écrivait le correspondant du duc d'Urbino, 1600 attendent dans les cachots leur condamnation. »

Quelques-uns apostasièrent, d'autres parvinrent à s'enfuir en Piémont et à Genève. Le ministre Négrin mourut de faim dans les prisons de Cosenza, Bonnello souffrit le martyre à Messine en 1560, cinq des anciens furent brûlés vifs sur la place de Cosenza ; on les consuma peu à peu.

Paschale ne cessait de louer Dieu, même dans les cachots les plus

horribles dans lesquels on le retenait pour lasser sa patience. Le 15 avril 1560 on le conduisit à Naples avec 22 galériens, de là à Rome où il dut arriver le 15 mai. Son frère Barthelémy lui offrit de partager ses biens avec lui, s'il voulait rentrer dans le giron de Rome, il évoqua les souvenirs d'une mère chérie, de sa tendre épouse. Ce fut en vain. Il dit : « Dieu me donne une telle force que jamais je ne me départirai de lui. » Le 16 septembre 1560, il fut étranglé, puis brûlé en présence du pape Pie IV. « Il mourut, écrivit son frère, avec une constance et une joie merveilleuses. »

E. DE M.

CONFÉRENCES SCIENTIFIQUES POPULAIRES ET QUESTIONS DU JOUR[1].

Plus qu'ailleurs peut-être, l'institution des conférences publiques a pris en Allemagne, dans un temps relativement fort court, un immense développement. Pas de ville, je ne dis pas de second, mais de troisième ordre, où la culture intellectuelle a atteint un certain niveau, qui n'ait en hiver son cycle de conférences. Ces conférences destinées à populariser les résultats de la science ou à éclaircir les questions dites *actuelles*, questions politiques, sociales, religieuses, paraissent répondre à un besoin réel et croissant. Elles ont certainement leur utilité et exercent une influence qu'il est impossible de méconnaître.

De ces conférences publiques est née toute une littérature qui formera bientôt une véritable bibliothèque. Ce qui fait le succès de ces brochures, c'est d'abord qu'elles sont peu volumineuses et ensuite qu'elles se lisent facilement. Les soins donnés à la forme, la clarté, parfois même l'élégance du style, voilà, en effet, un des caractères, et non le moins remarquable, de ce genre de productions. Sous la plume des conférenciers, la science s'est humanisée. Elle a appris à revêtir des qualités littéraires qui lui ont fait trop habituellement défaut chez nos voisins de langue allemande.

Mais ce n'est pas de cette littérature en général, ni de sa valeur littéraire, que nous voulons parler ici. Nous avons en vue

[1] Recueils divers publiés en Allemagne et dans la Suisse allemande.

un certain nombre de recueils de conférences en cours de publication qui sont de nature à nous intéresser sous le rapport théologique et philosophique. La publication de ces séries de brochures et l'accueil qu'elles rencontrent dans le public sont vraiment un signe des temps. Elles représentent différents courants d'idées, des tendances distinctes, en partie opposées. Les préoccupations de notre époque, les faits et les doctrines qui la dominent s'y reflètent de bien des manières et par bien des côtés divers. Tout, dans ces opuscules, n'est pas d'une égale valeur, tant s'en faut; mais dans le nombre il en est de fort instructifs. Plusieurs, en raison de leurs solides qualités, de la somme de travail et de savoir qui s'y trouve condensée, méritent mieux qu'une lecture rapide et à moitié distraite. On verra d'ailleurs que parmi leurs auteurs figurent des savants dont la réputation est depuis longtemps faite et qui jouissent, même au delà des limites de leur pays, d'une juste notoriété.

I

La première publication de ce genre dont nous ayons à parler date déjà de 1866 et vient d'arriver à sa 371e livraison, chaque livraison comprenant dans la règle une conférence. C'est la

Collection de conférences scientifiques populaires

publiée à Berlin par les professeurs Virchow et von Holtzendorff[1]. Cette riche collection embrasse tous les domaines de la science et des lettres, mais proscrit de ses cadres les questions de parti politique et les sujets de controverse religieuse ou ecclésiastique. Les directeurs ont pour principe d'imprimer à leur œuvre un cachet de neutralité. L'intérêt dominant est l'intérêt scientifique : offrir à tout lecteur cultivé le moyen de se renseigner sur

[1] *Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge.* — Les livraisons d'une année forment un volume. Chaque livraison se vend séparément. Quelques-unes sont accompagnées de cartes ou de planches.

l'état des questions et d'étendre ses connaissances générales ; ce qui naturellement n'exclut pas, chez les conférenciers, une assez grande diversité de points de vue. En fait d'illustrations scientifiques contemporaines qui ont apporté leur tribut à cette œuvre collective de vulgarisation, il suffira de citer les noms de *Græfe* (la vue et l'organe de la vue), *Bluntschli* (diverses questions de droit public), *Haeckel* (naissance et généalogie de l'espèce humaine), *Brugsch* (origines et développement de l'écriture), *Virchow* (sujets divers de médecine et d'archéologie préhistorique), *O. Ribbeck* (Sophocle et ses tragédies), *Ferd. Justi* (une journée de la vie du roi Darius).

Une place relativement large est faite dans chaque série annuelle à des conférences sur des sujets concernant la religion ou la philosophie, principalement au point de vue historique. Voici celles qui par leurs auteurs ou leur contenu nous ont paru dignes d'être plus particulièrement signalées à l'attention de nos lecteurs : *Mythe et religion* (Steinthal) ; *Théorie de la superstition* (Otto Pfleiderer) ; — *Rôle de l'Egypte dans l'histoire de la religion et de la civilisation* (Nippold) ; *Confucius* (Martin Haug) ; *Phases de la vie religieuse dans l'antiquité hellénique* (Gravenhorst) ; *Religion et philosophie chez les Romains* (Ed. Zeller) ; *Mahomet* (Gœrgens)[1]. — *Le Déluge biblique et les autres traditions de l'antiquité* (Diestel) ; *le Temple de Jérusalem pendant le dernier siècle de son existence* (Spiess) ; *l'Etablissement du christianisme à Rome* (Holtzmann) ; *l'Etat et l'Eglise il y 800 ans* (C. Haupt) ; *Jean Hus et le synode de Constance* (Henke) ; *Portrait de Michel Servet* (H. Tollin)[2]. — *Aristote et sa théorie de l'Etat* (W. Oncken) ; *Kant comme naturaliste, philosophe et homme* (G. Herbst) ; *Arthur Schopenhauer* (J. Bona Meyer). — *La Philosophie et le relèvement national* (J. Huber) ; *Des choses permises en morale* (H. Wendt)[3] ; *Souvenir et mémoire* (F. Schultz).

[1] Voy. *Revue de théol. et de phil.* 1878, pag. 306.

[2] Traduit en français, par Mme Picherol-Dardier. Paris 1879.

[3] *Ueber das sittlich Erlaubte.* L'auteur rompt une lance en faveur de la catégorie, discréditée à tort selon lui, des choses dites indifférentes.

II

L'exemple donné par les deux professeurs de Berlin n'a pas tardé à trouver des imitateurs dans la Suisse allemande. Grâce à l'initiative d'un éditeur bâlois, et sous la direction de plusieurs savants de mérite, paraissent dès 1870 les

Conférences publiques faites en Suisse,

qui en sont aujourd'hui à leur VIe volume[1]. Pour l'intérêt et la valeur scientifique, cette collection ne le cède guère à sa sœur aînée. Inaugurée par une conférence du savant naturaliste de Neuchâtel, M. Desor, sur le Sahara, elle renferme des travaux faits de main de maître ; entre autres, une étude de l'éminent germaniste W. Wackernagel sur l'origine et les évolutions du langage, et une leçon de M. Jules Oppert sur les caractères fondamentaux de l'art assyrien, l'une et l'autre dans le premier volume. Les branches qui dominent sont les sciences naturelles, l'histoire littéraire et celle des beaux-arts. Les sujets rentrant directement dans le cadre des sciences religieuses et philosophiques sont à proportion moins fortement représentés que dans la grande collection allemande. Citons les conférences de M. Steiner sur *la poésie hébraïque*, de M. Wackernagel fils sur *les origines du brahmanisme*, de M. Haggenmacher sur *les mystères d'Eleusis ;* celles de M. de Chambrier sur *le rôle de la race phénicienne dans le monde ancien* et sur *les derniers Hohenstaufen et la papauté*, de M. Sal. Vögelin sur *les chrétiens dans leurs rapports avec les arts plastiques pendant les quatre premiers siècles*, de M. K. Meyer sur *les spectacles religieux au moyen âge*. On lira également avec intérêt et profit les études de M. Alaux sur *les variations de la morale dans l'histoire de l'humanité*, de M. Huguenin sur *les illusions des sens*, de M. L. Wille, profes-

[1] *Oeffentliche Vorträge gehalten in der Schweiz* und herausgegeben unter gefälliger Mitwirkung der Herren E. Desor, L. Hirzel, G. Kinkel, Albr. Müller und L. Rütimeyer. — Basel, Schweighauserische Verlagsbuchhandlung. — 12 cahiers forment un volume.

seur de psychiatrie, sur le *Werther de Gœthe et son temps* et sur *le spiritisme de notre époque*. Nous allions oublier la piquante anthologie publiée sous le titre : *le Dogme dans la science*, par le Dr Hotz-Osterwald.

III

De ces recueils purement scientifiques, neutres, du moins en principe, à l'égard des questions politiques et religieuses qui divisent aujourd'hui les esprits, passons à ceux qui s'occupent spécialement des questions du jour et qui s'en occupent d'un point de vue arrêté. Les deux collections dont nous allons parler ne se composent pas uniquement de *conférences* faites d'abord devant un auditoire, mais comprennent aussi des traités rédigés en vue de l'impression. Il en résulte qu'en thèse générale ces brochures dépassent du plus au moins le volume ordinaire d'une « conférence. » Publiés en Allemagne, en vue de lecteurs allemands, il est naturel que ces recueils s'attachent à discuter de préférence des sujets qui sont à l'ordre du jour dans les pays d'outre-Rhin et qui, dès lors, ne nous touchent qu'indirectement. Mais à côté de ces questions d'un intérêt essentiellement local, il en est, en assez grand nombre, qui sont d'une portée plus générale, qui, sous une forme ou une autre, se posent partout et préoccupent à juste titre tous les hommes qui réfléchissent, à quelque parti politique ou ecclésiastique, théologique ou philosophique qu'ils appartiennent.

De ces deux recueils de QUESTIONS DU TEMPS, le premier en date[1] sert d'organe à toutes les nuances du libéralisme ; en matière d'Eglise et de théologie, aux hommes qui se rattachent de près ou de loin à l'*Union protestante* et au catholicisme libéral. A la tête de cette œuvre nous retrouvons l'infatigable publiciste qui dirige avec M. Virchow la publication des *Conférences scien-*

[1] *Deutsche Zeit-und Streit-Fragen. Flugschriften zur Kenntniss der Gegenwart.* Berlin, Verlag von Carl Habel (Lüderitz'sche Verlagsbuchhandlung). Première année, 1872. Chaque série annuelle se compose de 16 cahiers.

tifiques, M. de Holtzendorff, professeur de droit[1]. Et son nom n'est pas le seul qui se rencontre dans l'une et dans l'autre de ces collections. Nous voyons également reparaître ceux de MM. Bluntschli, J. Huber, Nippold et d'autres encore.

Comme de raison, le mouvement vieux-catholique et le *Kulturkampf* ont fourni la matière d'un assez grand nombre de travaux, surtout pendant les premières années. Ces travaux comptent certainement parmi les plus importants de tout le recueil. Signalons seulement les études de M. von Schulte sur *les ordres catholiques* et sur *les peines ecclésiastiques*, celles de Huber de Munich sur l'*œuvre politico-ecclésiastique de l'ordre des jésuites*, de M. Nippold sur *l'origine*, *l'extension*, *les obstacles et les perspectives du mouvement vieux-catholique*, de M. de Holtzendorff sur *le célibat des prêtres*, celle enfin que M. Gareis, (l'auteur, avec son ancien collègue M. Zorn, d'un précieux ouvrage sur l'Etat et l'Eglise en Suisse, Zurich 1877-78) a consacrée aux *erreurs qui ont cours au sujet du Kulturkampf*. Le darwinisme, le matérialisme, le pessimisme ont fait tour à tour le sujet de dissertations plus ou moins étendues, parmi lesquelles nous avons particulièrement remarqué celle de M. Edmond Pfleiderer (qu'il ne faut pas confondre avec son homonyme, le théologien Otto Pfleiderer) sur *le moderne pessimisme*, et celle du pasteur Graue sur *darwinisme et moralité*, dirigée principalement contre l'ultra-darwinien Haeckel. — Mentionnons aussi les intéressantes révélations, dues à la plume intarissable de M. Nippold, sur la *renaissance en nos temps de la foi aux sorciers*, et les communications de M. Hönes sur *le mouvement réformateur du Brahmosomadsh dans l'Inde*.

Mais ce qui nous intéresse le plus ce sont ceux de ces opuscules qui abordent directement les questions religieuses et s'occupent de l'Eglise et de la théologie protestantes. *La vie de Jésus et l'Eglise de l'avenir*, tel est le titre de la première livraison du premier volume. Ce traité-programme est l'œuvre de l'éloquent tribun religieux de Zurich, l'apôtre sans peur sinon sans reproche du moderne « christianisme de Christ, » Henri Lang. C'est dire

[1] Il était secondé dans l'origine par M. Oncken, professeur d'histoire à Giessen.

qu'on y trouve exposées, avec autant de lucidité que de chaleur, les solutions les plus radicales de la critique, les conceptions et les aspirations du libéralisme le plus avancé. Le même point de vue religieux se retrouve, mais sous une autre forme, dans une étude publiée l'année suivante sous le titre : *la Religion au siècle de Darwin*. Ce second travail appartient à la dernière phase de l'œuvre de Lang, celle pendant laquelle il a fait front à gauche pour défendre les droits de la religion contre les négateurs du monde spirituel, et pour maintenir son monisme idéaliste en face du monisme matérialiste auquel avait abouti « l'apostasie » de Strauss. En effet, dans l'intervalle entre les deux écrits de Lang, avait paru le testament théologique du célèbre auteur de la Vie de Jésus, « l'Ancienne et la nouvelle foi. »

Il ne faudrait pas s'imaginer, cependant, que tous les collaborateurs théologiques des *Zeit- und Streit-Fragen*, ni même que la majorité d'entre eux partagent les idées radicales du défunt pasteur de Zurich. A côté de Lang, voici M. Baumgarten, que des hérésies partielles ont fait destituer, il est vrai, de sa place de professeur dans la faculté luthérienne de Rostock, mais que ces hérésies n'empêchent pas d'être plus orthodoxe que bon nombre de ceux qui sont réputés tels. Entre autres contributions que ce théologien égaré dans les rangs des libéraux a fournies à notre collection s'en trouve une, intitulée *Anti-Kliefoth*, où il dénonce la papauté exercée dans le Mecklembourg par un de ses anciens collègues et juges. D'autre part, voici le professeur Grimm d'Iéna, le savant commentateur des livres apocryphes, qui ne craint pas de s'exposer à l'animadversion de tous les « hommes de progrès » en prenant la défense de la *version de Luther* et des principes archiconservateurs adoptés par la commission chargée de la reviser. Ce n'est pas non plus, croyons-nous, un homme à opinions extrêmes que M. Graue, l'auteur d'une étude sur une question qui n'a pas cessé d'être actuelle, celle du *nombre insuffisant des étudiants en théologie*. Il y a dans sa brochure de fort bonnes choses, et très vraies, sur l'importance plus grande que jamais de solides études théologiques, sur la nécessité d'élever le niveau des exigences plutôt que de l'abaisser. L'auteur n'a selon nous qu'un seul tort, c'est de vouloir chercher trop exclusivement dans un seul ordre

de faits la cause de la pénurie en question. Il faut, pense-t-il, l'attribuer en toute première ligne à la manière, trop peu scientifique à son gré, dont la théologie est enseignée dans la plupart des universités. Aucuns estiment qu'elle pourrait bien tenir, au contraire, à la nature trop peu « religieuse » de l'enseignement académique. L'une de ces explications n'est pas plus satisfaisante que l'autre. L'expérience, comme la réflexion, montre qu'un fait comme celui-là est le résultat d'un ensemble de circonstances assez complexes, tant matérielles que morales, dont l'esprit de parti, qu'il soit orthodoxe ou libéral, n'est guère propre à faciliter l'étude calme et complète.

Nous ne pouvons quitter ce recueil des « questions controversées de notre temps » sans consacrer quelques pages à une conférence, décidément radicale celle-là, qui a excité quelque rumeur et a même menacé d'amener une scission dans les rangs du libéralisme allemand. Dans l'une des livraisons de 1878, un théologien d'Iéna, M. Braasch, avait examiné cette question : *Une entente entre les différentes tendances au sein de l'Eglise évangélique protestante est-elle possible ?* Il avait conclu en disant que ce qui divise les protestants entre eux ce sont des divergences dogmatiques, et par conséquent secondaires, qui n'atteignent pas au centre même de la vie religieuse. Tous sont d'accord sur le fondement de la vérité chrétienne, lequel doit se chercher sur le terrain anthropologique, à savoir que l'homme, créé à l'image de Dieu, mais pécheur, est destiné à se renouveler pour devenir un enfant de Dieu, un homme spirituel, et que ce but ne peut se réaliser que par la voie intérieure et individuelle de la repentance, de la foi et de la sanctification. Sur cette base il est non seulement possible, dans la pratique, de s'entendre et de travailler de concert, mais c'est là pour tout protestant un devoir sacré. Ce n'est plus de l'union entre luthériens et réformés qu'il s'agit aujourd'hui, mais de l'union entre protestants orthodoxes et libéraux.

A cette voix irénique a répondu l'année dernière une voix beaucoup moins optimiste, en posant nettement cette autre question : *Qu'est-ce qui divise « les deux tendances » au sein de l'Eglise évangélique ?* Tout en désirant l'union et la paix, M. P.-W. Schmidt, professeur à Bâle, estime que la première

condition pour porter remède au mal dont souffre l'Eglise est de faire une diagnose plus exacte, plus approfondie de la crise aiguë qu'elle traverse. Selon lui, « ce qui nous divise, » ce ne sont pas tant des divergences scientifiques, ce sont bien, en dernière analyse, des différences religieuses. Ce qui est en jeu dans la lutte entre les deux tendances, ce n'est ni le principe matériel de la justification par la foi (les libéraux ne prétendent pas être sauvés par les œuvres de la loi), ni le principe formel de l'autorité de l'Ecriture (les orthodoxes parlent couramment de la Bible comme d'un recueil de documents historiques, par conséquent sujets à la critique). Ce n'est pas non plus tel ou tel dogme confessionnel, pas même la christologie. Qu'est-ce donc, en réalité, qui distingue les uns des autres ? C'est, d'une part, la relation personnelle, religieuse, avec le fondateur de la religion chrétienne ; d'autre part, la manière pratique de se comporter à l'égard de la manifestation la plus élémentaire de toute piété, la prière.

« Les libéraux, dit M. Schmidt, pour autant qu'ils se comprennent eux-mêmes, sont des unitaires. Jésus-Christ, pour eux, est l'homme qui nous a apporté le vrai Dieu et le vrai culte, et qui les a peints à nos yeux par sa vie, son enseignement, sa mort. Toutes les fois que, dans leur méditation ou leur activité religieuses, les libéraux pensent à Jésus, il leur apparaît uniquement comme le moniteur (*der Mahner*) qui les adresse à Dieu lui-même avec leurs actions de grâces, avec leurs plaintes et la confession de leurs fautes. Les autres sont tous en quelque manière christolâtres. Dans tout acte de leur vie religieuse intervient en quelque façon l'Homme-Dieu, qui prétend avoir droit à leur adoration, ne fût-ce qu'à une adoration du second degré. » Et puis, « les *croyants* prient beaucoup, souvent longtemps, et généralement avec une ferme confiance ; » ils « demandent sans cesse que Dieu fasse pour eux des miracles. » Les autres « prient peu, font des prières courtes, très courtes, souvent avec peu de force et de profit, ce qui du reste, dit-on, arrive aussi aux croyants ; » ils n'oublient jamais « qu'ils ne doivent demander en dernière instance que des bien spirituels, » aussi s'attendent-ils à Dieu en silence, et « ne laissent échapper çà et là de leurs lèvres des paroles brûlantes que lorsqu'elles leur sont arrachées par de puissantes dispen-

sations. » Reste à savoir, ajoute M. Schmidt, de quel côté il y a, quant au principe, le plus de christianisme authentique et primitif. Malgré la gravité et la profondeur du conflit, il ne désespère pas d'ailleurs de la possibilité d'un rapprochement. Ce qui s'est passé dans les premières communautés chrétiennes lui en est un gage. Mais cette entente, il est douteux que notre génération la voie se réaliser.

Ces pages, remarquables par leur franchise, sont assaisonnées d'un sel mordant et, par la virtuosité de parole ou de plume qui s'y déploie, trahissent l'ancien journaliste militant. En effet, avant d'occuper à Bâle une chaire de professeur, M. Schmidt rédigeait la *Gazette ecclésiastique protestante*, l'organe berlinois du protestantisme libéral. On vient de voir qu'à ses yeux il n'existe au sein de l'Eglise évangélique protestante que deux tendances. Le bruit qui s'est fait autour de sa brochure, les protestations énergiques, et sans doute fort inattendues pour lui, qu'elle a provoquées de la part de quelques membres influents de l'Union protestante, auront pu lui apprendre que son propre camp abrite pour le moins deux *tendances* bien distinctes. Son principal adversaire s'est rencontré dans la personne de M. O. Pfleiderer, professeur à Berlin, l'un des représentants les plus éminents de la théologie spéculative. La polémique qui s'est engagée entre ces champions du christianisme « progressif » est du plus haut intérêt. Nous renvoyons les lecteurs désireux d'en prendre connaissance à la Gazette ecclésiastique tout à l'heure mentionnée[1]. Qu'il nous suffise ici de caractériser par une ou deux citations le point de vue divergent de M. Pfleiderer.

Si, dit-il, M. Schmidt avait raison, si l'adoration de Christ était

[1] Voyez année 1880, N° 20 : *La théologie moderne et l'adoration de Christ dans l'Eglise*, par O. Pfleiderer. — N° 22 : réponse de M. Schmidt sous forme de *lettre* adressée à son contradicteur. — N° 25 : *Les libéraux, dans notre Eglise, sont-ils unitaires?* par H. Ziegler à Liegnitz. — N° 26 : lettre à l'éditeur par P. W. Schmidt. — N° 28 : à propos du jubilé du docteur Hase, à Iéna, M. Pfleiderer décrit les caractères distinctifs de l'école théologique d'Iéna (*der eigenthümliche Character der Jenenser Theologie*) ce qui lui fournit l'occasion de revenir sur le radicalisme unitaire du professeur Schmidt. — N° 33 : déclaration finale de M. Schmidt, sous ce titre : *Also wiederum eine „gänzliche Scheidung?"*

le principal critère servant à distinguer orthodoxes et libéraux, comment échapper à la conséquence que plusieurs ont déjà tirée de là, à savoir que deux *tendances* si diamétralement opposées sur un point aussi capital constituent en réalité deux *religions* différentes ? Il faudrait bien alors que les *modernes* se résignassent tôt ou tard à former une secte *unitaire*, à l'instar de celles qui existent déjà en Angleterre et en Amérique. Mais au risque de n'être plus compté au nombre des libéraux « qui s'entendent eux-mêmes, » je conteste que la différence sur ce point soit aussi profonde qu'on veut bien le dire... « Il n'y aurait réellement motif de se séparer des orthodoxes que si l'Eglise faisait de l'homme Jésus, de son individualité historique, terrestre, l'objet de son adoration. Mais c'est là précisément ce qu'elle ne fait pas. Ce qu'elle adore, ce n'est justement pas la *chair*, c'est le *logos* incarné en Jésus, c'est la révélation de Dieu dans l'homme, c'est le divin dans sa manifestation théanthropique. Or, nous aussi, nous reconnaissons dans cette apparition de l'esprit théanthropique en Christ à la fois la pleine réalisation de l'humanité et la pleine révélation de la divinité. Pourquoi dès lors cette personnalité théanthropique du fondateur de l'Eglise ne serait-elle pas pour nous la représentation, humainement bornée sans doute, mais après tout la plus adéquate de Dieu lui-même ? (Jean XIV, 9). Et s'il en est ainsi, comment nous formaliserions-nous de l'adoration qui est rendue à Christ dans le culte ? » .. — Mais l'adoration unitaire de Dieu n'est-elle pas cependant la forme la plus pure, la plus élevée du culte chrétien ? — « L'unitarisme, loin d'être un progrès, nous ferait reculer de quinze siècles. La *forme* trinitaire du dogme chrétien de Dieu est insuffisante, soit ; mais la laisser purement et simplement tomber pour l'échanger contre le monothéisme abstrait du judaïsme, nous n'en avons pas le droit... La *conception* trinitaire de Dieu est le symbole, est l'expression abrégée de la plus sublime idée chrétienne, à savoir que l'ancienne antithèse juive de Dieu et de l'homme, qui fait de l'homme un esclave, est abolie, et que dans la réconciliation de la divinité et de l'humanité, dans l'unité théanthropique, l'humain est élevé à la dignité du divin. Et c'est là qu'il faut chercher la cause dernière et profonde de ce fait significatif, et qu'on ne saurait considérer avec assez d'attention, que dans

tous les temps et dans toutes les confessions (les seuls sociniens exceptés) de beaucoup le plus grand nombre de chrétiens adressent leurs prières bien moins au Père, au Dieu de l'inaccessible et inreprésentable transcendance, qu'à l'Homme-Dieu sauveur. »

Et ailleurs : « Quand l'orthodoxie semble considérer le travail théologique des premiers siècles comme absolument achevé et imperfectible et qu'elle veut nous river à jamais aux formules des anciens conciles, nous lui reprochons — et avec raison — de manquer de sens historique et de rendre au principe d'autorité un culte antiprotestant. Mais qu'est-il, ce défaut orthodoxe de sens historique, sinon une paille, auprès de la poutre du procédé antihistorique de ce libéralisme, ou plutôt radicalisme, qui biffe d'un trait de plume, comme une longue et triste erreur, toute la théologie dix-huit fois séculaire de l'Eglise ? qui élève en faveur de la théologie critique moderne la prétention exorbitante d'« avoir rendu enfin à l'Eglise son Jésus, qu'elle n'avait à vrai dire encore jamais contemplé ? » Cette parole récemment formulée par M. le professeur Schmidt[1] a le mérite de marquer nettement le point où nos voies se séparent entièrement. La voie qu'il suit n'est pas la mienne, et je puis bien ajouter que ce n'est pas davantage celle de mes amis d'Iéna. Jamais il n'est venu à l'esprit d'un théologien de cette école de prétendre qu'il s'agisse, au moyen de la critique historique, de découvrir à l'Eglise son Christ et la vertu salutaire qui émane de lui, comme un trésor qui serait resté enfoui depuis les temps apostoliques. Jamais, de ce côté-là, on n'a eu la prétention de rendre à l'Eglise, comme une conquête de la science la plus moderne, Celui qu'elle n'aurait en réalité jamais connu auparavant ! .. Le radicalisme dogmatique qui rejette le Christ de la foi, le Seigneur qui est esprit et liberté, pour le remplacer par le Jésus de l'histoire, c'est-à-dire par le résultat péniblement acquis de recherches savantes et toujours plus ou moins problématiques, ce radicalisme tourne par là même à l'extrême opposé de la spiritualité et de la liberté protestantes : il tend à placer les fidèles sous la plus illibérale des tutelles, il aboutit à la dépendance d'une tradition extérieure et d'une autorité humaine. »

[1] Dans sa réplique au premier article de M. Pfleiderer, *Protestantische Kirchenzeitung*, N° 22.

Opposant à ce radicalisme la théologie libérale dont le vénérable historien et dogmaticien d'Iéna, Karl Hase, est un des vétérans, M. Pfleiderer la caractérise comme suit. Elle est *protestante*, et c'est pourquoi elle proteste contre le subjectivisme qui croit pouvoir rompre avec tout le passé historique, mettre à la rame ce qu'il nous a légué en fait de travaux de l'esprit, et prétend nous donner en échange de toute la théologie que l'Eglise a produite jusqu'à ce jour les découvertes de la plus récente critique des évangiles. Elle est *libérale*, mais le vrai libéralisme est inséparable pour elle du respect des convictions d'autrui, de la piété envers la tradition et la coutume de l'Eglise, des égards dus aux sentiments et à la manière de voir propres à d'autres tendances religieuses et ecclésiastiques. Elle a le *sens pratique*, c'est-à-dire qu'elle aspire, avec tout son travail scientifique, à servir l'Eglise, à développer dans son sein la connaissance de la vérité, à procurer sa véritable « édification » et sa paix. Il est vrai qu'elle n'entend pas être pratique en ce sens qu'à chaque pas qu'elle fait elle se laisserait déterminer par des considérations d'opportunité ecclésiastique, par le désir de capter la faveur des autorités ou celle des partis. Par-dessus tout, elle n'a jamais été disposée à rendre la science captive du dilettantisme théologique des laïques et de ceux qui, à un moment donné, leur servent de meneurs.... « C'est bien assez que les majorités qui règnent aujourd'hui dans les synodes veuillent assujettir la science théologique à leur dictature. Les libéraux devraient se garder avec d'autant plus de soin de tomber dans le même travers, de prétendre que la théologie tienne compte des opinions du jour et des mots d'ordre d'une majorité et s'abaisse à servir de docile instrument à des intérêts de parti. »

IV

L'autre collection de QUESTIONS ACTUELLES[1], commencée en 1876, s'est publiée jusqu'à ces derniers temps sous la direction

[1] *Zeitfragen des christlichen Volkslebens*. Heilbronn, Verlag von Gebr. Henninger. Les quatre premiers volumes se composent de 6 cahiers; à partir du Ve (1880) le nombre des cahiers est porté à 8. Prix du volume 5 marcs. Les cahiers se vendent aussi à part, au prix moyen de 1 marc.

de MM. Mühlhäusser, pasteur et conseiller ecclésiastique dans le grand-duché de Bade, et Geffcken, professeur à Strasbourg. Le premier étant mort récemment, et le second ayant dû se retirer pour raisons de santé, la direction vient de passer entre les mains du baron Ungern-Sternberg à Dresde, et du pasteur G. Schlosser à Francfort s/M. Elucider les *questions intéressant la vie nationale* en les envisageant du *point de vue chrétien*, voilà le but de cette publication. La tendance qu'elle représente est celle du conservatisme dans l'Eglise et dans l'Etat, mais d'un conservatisme qui n'a rien d'étroit ni de réactionnaire. Il s'agit essentiellement, dans la pensée de ceux qui sont à la tête de l'entreprise, de combattre le matérialisme, de revendiquer les droits du spiritualisme chrétien, de faire valoir les principes du christianisme positif soit dans le domaine de la vie et des connaissances religieuses soit dans celui des questions sociales et politiques. Ce sont des traités, si l'on veut, traités d'un nouveau genre, à l'usage des hommes cultivés, et qui, pour avoir un caractère plus ou moins apologétique, ne sont rien moins qu'à dédaigner. La plupart, il est aisé de s'en convaincre, sont le fruit d'un travail considérable et reposent sur des études de première main.

Nous ne pouvons pas songer à donner une table complète des matières traitées, pas même de celles qui sont de notre ressort. Bornons-nous à citer les titres de quelques livraisons des premiers volumes, pour nous arrêter un peu plus longtemps à quelques-uns des cahiers parus en dernier lieu. Dans le premier volume : *Le christianisme et la presse*, par M. Mühlhäusser ; — *L'origine du monde et les lois de la nature*, par le professeur Pfaff d'Erlangen ; — *Quatre années de Culturkampf*, par le Dr Ferd. Schröder. — Dans le volume II : *Les origines du genre humain*, par le professeur Ebrard, à Erlangen ; — *L'Etat et le dimanche*, par M. Rieger. — Dans le volume III : *La crédibilité de l'histoire évangélique*, par M. le professeur F. Godet de Neuchâtel ; — *La téléologie dans la nature*, par M. H. Werner ; — *Le darwinisme un signe des temps*, par M. Alb. Wigand, professeur de botanique, à Marbourg[1]. — Dans le volume IV : *Mythe et Evangile*, par

[1] Il a été rendu compte de cet ouvrage de l'éminent naturaliste dans la *Revue de théolog. et phil.* de novembre 1879.

le Dr Otto Frick. — Des huit livraisons formant le volume V (1880), il en est quatre qui traitent des sujets d'un intérêt théologique ou philosophique : *Y a-t-il une âme?* par M. H. Werner ;— *Idéalisme et christianisme*, par le Dr H.-F. Müller ; — *La musique et son influence sur la vie chrétienne de la nation,* par le Dr H.-Ad. Köstlin ; — *Les fouilles assyriennes et l'Ancien Testament,* par M. Buddensieg à Dresde.

Cette dernière brochure (de 76 pages) mérite une mention spéciale. Le sujet qu'elle traite rentre bien dans la catégorie des questions *actuelles*, puisqu'il en ressort entre autres ce fait que « la Bible, grâce aux explorations scientifiques de notre temps, est sur le point de trouver à l'appui de sa crédibilité une preuve nouvelle, venant s'ajouter à la vieille preuve interne et religieuse, savoir la preuve historique. » M. Buddensieg a fort bien résumé les résultats actuels de l'assyriologie pour autant qu'ils concernent l'Ancien Testament, spécialement les premiers chapitres de la Genèse et certaines parties de l'histoire des rois israélites. Un témoignage en somme très favorable a été rendu à ce travail par l'un des hommes les plus compétents en cette matière, M. Schrader, le père des études assyriologiques en Allemagne[1]. Ce qui nous paraît tout particulièrement digne d'être relevé, ce sont les remarques générales de l'auteur sur la valeur « apologétique » des trouvailles faites dans le bassin de l'Euphrate et du Tigre. « Si nous nous apprêtons à examiner les résultats de l'assyriologie, ce n'est pas, dit-il, avec la pensée que les pierres de Ninive auraient de la valeur pour la vérité de la Bible en tant qu'elle est le document de la révélation, et que l'accord éventuel des monuments assyriens avec les documents hébreux servirait à garantir la vérité biblique ou à raffermir la foi ébranlée. Ce serait commettre une confusion funeste entre la vérité historique, scientifique, et la vérité religieuse. Si nous croyons à la Bible, c'est à cause des œuvres révélatrices de Dieu auxquelles elle rend témoignage, et non à cause des termes dans lesquels, de la forme sous laquelle ces faits divins s'y trouvent fixés par l'écriture. La Bible n'est pas un *compendium* d'histoire dont la valeur testimoniale aurait à gagner quelque chose aux dépositions de témoins venus du dehors. Elle est la source et

[1] *Theologische Literaturzeitung* de M. Schürer, 1880, col. 53.

la norme de notre vie religieuse, et la démonstration de sa valeur comme parole de Dieu, elle la porte en elle-même. C'est dire que vouloir exploiter les concordances entre les monuments assyriens et les textes bibliques dans des vues apologétiques, est une entreprise qui ne saurait se justifier. Nous ne voulons pas dire par là que, pour être subordonné et indirect, l'intérêt que ces fouilles peuvent présenter au point de vue religieux doive laisser le chrétien indifférent. Le chrétien qui participe à la culture de son époque, qui suit d'un œil sympathique le progrès des travaux de la science, ne peut que se réjouir lorsqu'il est constaté que la forme humaine, sous laquelle ont été fixés les faits et les idées dont la substance religieuse est le fondement de ses espérances dans la vie et dans la mort, que cette forme historique peut affronter sans crainte le tribunal de la science. » — Ce ne sont pas là, assurément, des vérités nouvelles. Mais on est heureux de les voir proclamées dans une « œuvre de propagande » qui vise à consolider dans le public cultivé le christianisme positif et les « convictions conservatrices. »

Parmi les livraisons publiées cette année-ci, et qui formeront le VIe volume, nous appelons d'abord l'attention sur deux opuscules fort remarquables en leur genre, de M. Fr. Reiff. Naguère professeur de théologie à l'école des missions de Bâle, il s'est déjà fait avantageusement connaître, il y aura tantôt dix ans, par un essai de « Dogmatique chrétienne pour servir de base à une conception chrétienne du monde. » La première de ces études est intitulée : *Le mal, le côté sombre dans la vie de l'humanité*[1]. Elle traite, en quatre sections, du mal comme « question actuelle, » de la nature du mal, de l'histoire de ce sombre phénomène (1° le péché contre Dieu ou le mal dans l'économie du Père ; 2° le mal comme péché contre Christ ; 3° le péché contre le Saint-Esprit), enfin du mal dans ses rapports avec le gouvernement divin du monde. Dans la seconde, M. Reiff examine cette question : *Le monde a-t-il un but*, une cause finale[2] ? Il étudie successivement les points suivants : l'intérêt de cette question, la notion de but et l'idée d'un but du monde, la négation d'un tel

[1] *Das Böse, die Nachtseite im Leben der Menschheit*, 53 pages.
[2] *Gibt es einen Weltzweck?* 48 pages.

but (conceptions mécanique et pessimiste du monde), les conséquences de cette négation (au point de vue de la nature et de l'histoire), ce qui parle en faveur d'une cause finale (dans le monde physique et dans le monde moral), le but du monde d'après la révélation (idée du règne de Dieu), ce que présuppose ce but et, d'autre part, les conséquences pratiques qui en découlent. Ces pages offrent une lecture également attrayante pour la forme et instructive pour le fond. L'auteur s'y montre non moins familiarisé avec les travaux des sciences physiques et naturelles et les doctrines philosophiques du jour qu'avec les enseignements de l'Ecriture sainement interprétée.

Mentionnons sans nous y arrêter le travail de M. Mühlhäusser (sa dernière œuvre, sans doute) sur *l'avenir de l'humanité*, et les renseignements fournis par M. Herm. Dalton, pasteur réformé allemand de Saint-Pétersbourg, sur *les courants* (Strömungen) *évangéliques dans l'Eglise russe du temps présent*, et disons deux mots, avant d'en finir avec ce recueil, d'une étude sur Lessing.

Le 15 février de cette année, l'Allemagne a célébré le centième anniversaire de la mort de l'illustre critique. D'innombrables discours, conférences, articles de journaux et de revues ont rappelé, à cette occasion, au peuple allemand ses obligations envers ce grand remueur d'idées, l'un des pères de sa vie intellectuelle, l'un des prophètes et des apôtres de l'esprit moderne. Les « Zeitfragen » de la vie nationale *chrétienne* ne pouvaient manquer de contribuer pour leur part, et à leur manière, à la solennisation de ce jubilé. Elles se sont acquittées de ce devoir en faisant paraître une étude du Dr H.-F. Müller sur *Lessing et son christianisme*[1]. Il est difficile, encore aujourd'hui, de porter sur ce grand et libre génie un jugement où n'entre aucune prévention, aucune influence de l'esprit de parti. L'auteur du travail que nous signalons s'est efforcé de rendre toute justice à son héros. A la place du Lessing plus ou moins légendaire qu'on nous a trop souvent présenté, pour les besoins ou pour la plus grande gloire de telle

[1] *Gotthold Ephraim Lessing und seine Stellung zum Christenthum*. Ein Gedenkblatt zu seinem hundertjährigen Todestage. 80 pages.

ou telle cause, il a voulu nous montrer le Lessing historique. Il nous fait assister en quelque sorte au développement de ses idées religieuses et philosophiques à partir de ses années de collège. Autant que possible, il le fait parler lui-même, et en replaçant telle production de sa plume dans son cadre historique, en mettant telle parole devenue classique en connexion avec les circonstances qui l'ont inspirée, il leur rend leur véritable signification et en fait mieux comprendre la portée. « Le nimbe dont une aveugle vénération se plaît à entourer sa tête sied mal à un homme comme lui. C'est à la lumière de l'histoire qu'il apparaît le plus grand. » Peut-être M. Müller eût-il pu insister plus qu'il n'a fait sur les signalés services que Lessing a rendus à la théologie en y faisant pénétrer l'air et le jour, en posant nettement les questions, en dévoilant sans pitié les illusions d'une apologétique qui mettait la lettre de la Bible à la torture tout en l'idolâtrant, en nous léguant enfin l'exemple d'un amour à la fois humble et héroïque de la vérité, d'un amour qui ne croit jamais *posséder* son objet assez complètement pour se dipenser un seul jour de le *rechercher*[2]. N'oublions pas, toutefois, que le travail de M. Muller ne s'adresse pas à un public de théologiens, et que c'est essentiellement la religion personnelle de Lessing qu'il s'est appliqué à mettre en lumière. Sous ce dernier rapport, nous ne pensons pas qu'il se soit écarté de la vérité en résumant les conclusions de son examen comme suit :

« Nathan-Lessing doit à la religion de ses pères beaucoup plus qu'il ne veut bien se l'avouer. Tous ceux-là ne sont pas affranchis qui se moquent de leurs chaînes. Ce n'est pas sans raison que Gœthe parle quelque part d' « hypocrites à l'envers. »

» Mais nous n'avons aucun intérêt à prêter à Lessing un christianisme inconscient, et il ne nous appartient pas de scruter jusqu'à quel point il a retenu la religion de ses pères dans son cœur. Il est oiseux, également, de se demander si cet infatigable chercheur ne serait pas arrivé à d'autres résultats encore, s'il eût vécu plus longtemps. Nous croyons avoir démontré par

[2] M. le professeur Beyschlag, de Halle, a consacré à ce sujet une belle page de ses *Deutsch-evangelische Blätter*, mars 1881.

ses écrits que dans le christianisme positif et historique, c'est-à-dire dans le christianisme en tant que religion de la rédemption, il n'a pas su reconnaître la vérité religieuse accomplie, la religion qui n'a pas besoin et n'est pas susceptible de se perfectionner. Ses conceptions métaphysiques et morales, les idées fondamentales qu'il se faisait de la nature divine l'en empêchaient. Son idéal, c'était une ère de perfection où le christianisme serait dépassé à son tour, comme l'est déjà maintenant le judaïsme. Cette ère idéale se trouve préfigurée et poétiquement réalisée dans *Nathan le sage*. Ce qu'il rêve, c'est l'union « d'esprits sympathisant ensemble » et n'obéissant qu'à la seule raison et à la loi morale écrite dans leur propre cœur. Plus cette société grandit, plus le christianisme, comme toute religion positive, perd de terrain. Lessing a dit assez clairement à qui veut l'entendre que pour sa personne il ne confessait pas Jésus-Christ le Rédempteur et le Sauveur du monde au même sens que l'Ecriture Sainte. Pour couper court, en cas de maladie prolongée, à toute intervention pastorale, à toute tentative de conversion, il avait, raconte-t-on, le projet de déclarer par-devant notaire et témoins qu'il ne mourait dans aucune des religions révélées. Nous n'avons ni à regretter la chose ni à la colorer, mais simplement à la constater et à nous en rendre compte. Laissons-le, cet homme, à son poste, « debout sur sa colline à l'entrée du village, » dans sa grandeur solitaire un homme complet en son genre. Tel que Rietschel, de sa main de maître, lui a fait prendre corps dans sa statue d'airain, sachons le contempler, ce grand penseur : franc et sincère, prêt au combat, aimant la clarté et la vérité, simple et et fort. Puisse la postérité reconnaissante lire ses œuvres et les comprendre plus encore que les vanter et les admirer ! »

V

Il nous reste à parler d'un dernier recueil de brochures publié, depuis 1879, chez Carl Winter à Heidelberg, sous la direction de MM. W. Frommel, professeur à Heidelberg, et Fr. Pfaff, professeur à Erlangen. Il porte simplement le titre de

Recueil de conférences[1].

Cette entreprise poursuit le même but que celle dont nous venons de parler, mais au lieu d'admettre des dissertations en règle, des traités d'une certaine étendue, elle en revient à la forme plus populaire des conférences *proprement dites*. Elle fait ainsi concurrence aux conférences scientifiques de MM. Virchow et Holtzendorff. Tandis que ceux-ci font profession de neutralité en matière de religion, MM. Frommel et Pfaff se placent, eux et leur publication, au point de vue chrétien. Ils appliquent d'ailleurs ce principe avec une grande largeur, n'excluant de leur collection que « ce qui ne saurait se concilier avec ce point de vue. » Aussi ne faut-il pas s'étonner d'y rencontrer telle conférence littéraire ayant pour auteur un Israélite, ni de voir les droits de la critique biblique reconnus et pratiqués par l'un ou l'autre des conférenciers.

Le *Recueil de conférences* en est à sa troisième année et à son cinquième volume. Les sujets, fort variés et la plupart d'un intérêt aussi actuel que général, sont traités par des hommes d'une compétence reconnue. En voici un choix que nous groupons par ordre de matières : Pfaff : *Force et matière ;* von Hanstein, prof. à Bonn : *Le protoplasma comme véhicule des fonctions de la vie végétale et animale* (trois conférences); Pfaff : *Influence du darwinisme sur la vie politique;* Zöckler, à Greifswald : *Le grand-père de Darwin comme médecin, poète et philosophe.* — Schaarschmidt, à Bonn : *L'athéisme ;* le même : *La valeur de la vie.* — Cornill, privat-docent à Marbourg : *Jérémie et son temps ;* Ebrard, à Erlangen : *La crédibilité de l'histoire de Jésus et l'âge des écrits du Nouveau Testament.* — K. Schmidt, à Erlangen : *Les commencements du christianisme dans la ville de Rome ;* Th. Zahn, prof. à Erlangen : *Esclavage et christianisme dans le monde ancien ;* K. Hackenschmidt, pasteur à Jägerthal (Alsace) : *L'évêque de Rome au IVe siècle ;* M. Rieger, à Darmstadt : *Les amis de Dieu au moyen-âge ;*

[1] *Sammlung von Vorträgen.* Herausgegeben von W. Frommel und Friedrich Pfaff. Petit oct. 10 cahiers forment un volume du prix de 4 marcs. Les cahiers isolés se payent de 60 à 80 pfennings.

Paul Tschackert, prof. à Halle : *Les papes de la Renaissance ;* Ebrard : *Tableaux de la guerre des Cévennes.* — H. Geffcken, à. Strasbourg : *L'Etat et l'Eglise d'après les vues des réformateurs* — Schöberlein, à Göttingue : *La musique dans le culte de l'Eglise évangélique ;* W. Frommel : *Le christianisme et les arts plastiques ;* A. Hauck, prof. à Erlangen : *L'origine du type de Christ dans l'art occidental.* — M. Rieger : *Dante, sa vie et sa Divine Comédie ;* le même : *Le Faust de Gœthe au point de vue religieux.*

« Mon fils, dit l'Ecclésiaste, sois sur tes gardes : il se fait des livres à n'en pas finir et trop d'étude fatigue le corps, » ce qui peut se paraphraser comme suit : si l'on voulait lire tout ce qui se publie, jamais on n'en viendrait à bout et l'on se casserait la tête sans qu'il en résulte un profit réel. Nous avons entendu appliquer ce garde à vous tout spécialement à cette littérature des conférences pour le grand public. Et l'on y ajoutait l'adage latin : *Non multa sed multum.* Qu'une pareille critique ne soit pas sans fondement, qui voudrait le contester ? Il est possible qu'il y ait dans le besoin que ce genre de publications est destiné à satisfaire quelque chose de plus ou moins factice. Il est possible que la mode d'une part, une certaine paresse d'esprit de l'autre contribuent à leur succès. Le besoin n'en existe pas moins et, après tout, cela est fort heureux. Il est bon que la science ne s'enferme pas dans son ésotérisme et sache se mettre en communication avec la partie intelligente du public. Il est bon que le public qui a quitté les bancs de l'école soit tenu au courant des découvertes modernes, qu'il apprenne à s'intéresser à la marche, non moins qu'aux résultats des recherches scientifiques, que les questions du jour soient traitées devant lui à un point de vue plus élevé et par des hommes plus spéciaux, plus compétents que ce ne peut être généralement le cas dans la presse quotidienne. Aussi ne pouvons-nous qu'admirer l'application large et féconde qui s'est faite en Allemagne du principe de l'association à cette œuvre de vulgarisation, et les beaux résultats qu'on a déjà obtenus. Ce qui est tout particulièrement réjouissant, c'est de voir qu'à la campagne contre l'ignorance et la routine n'a pas tardé à se joindre une croisade contre l'indifférence et contre l'incrédulité qui trop sou-

vent ose s'affubler du manteau de la science. Comment ne pas féliciter le public de langue allemande d'avoir à sa disposition de pareils moyens d'instruction, et qui plus est, de savoir en profiter? V. R.

FAITS DIVERS

Programme de la société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne de l'année 1881.

Les directeurs, dans le programme de l'année précédente, avaient invité les auteurs de deux mémoires à leur permettre d'ouvrir le bulletin cacheté, afin de pouvoir passer au couronnement partiel de leurs travaux. On s'est rendu à cette invitation et il s'est trouvé que l'auteur du mémoire sur l'*islamisme* (épigraphe : wo das Aas ist, u. s. w. Luc XVII, 37) est Carl Nathanael Pischon, Superintendent und Oberpfarrer in Treuenbrietzen (Preussen) et celui de l'*Etude chrétienne du mariage* (épigraphe : ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν (Math. XIX) est G. M. Wilhelm Glock, Stadtvikar in Baden-Baden.

Dans sa session du 12 septembre 1881 et jours suivants, le comité directeur s'est livré à l'appréciation de *dix* mémoires, servant de réponse à deux d'entre les questions mises au concours en 1879.

I

Cinq mémoires se rapportent à la question :

Dans quelle mesure l'histoire comparée des religions, telle qu'elle se cultive de nos jours, contribue-t-elle à la connaissance et à l'appréciation du christianisme?

Le premier, en allemand, avec l'épigraphe : *le sanctuaire de la vérité est inviolable* (Calkoen) a été mis de côté sans examen pour des raisons que l'auteur n'aura pas de peine à comprendre.

Le second en hollandais (épigraphe : *Jedem Volke ist der Glaube an seine Götter der Führer zu Christo*, Hase), tout en annonçant de la sympathie pour le sujet et une application louable, ne laissait pas d'être tout à fait insuffisant. La première partie, traitant de l'histoire et de la méthode de la science religieuse comparative, restait à peu près à côté de la question et manquait d'ailleurs d'indépendance. La

seconde partie, traitant des origines du christianisme, n'était empruntée que pour une faible part à l'histoire des religions et renfermait d'ailleurs plusieurs thèses risquées et dénuées de preuves. La comparaison des trois grandes religions, dans la troisième partie, offrait quelques remarques justes, mais ne laissait pas d'être superficielle. Impossible par conséquent d'accorder le prix.

Le troisième mémoire en allemand, comme les deux suivants, avait pour épigraphe : πάντα δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε. On désapprouva unanimement la division en une partie générale et une partie spéciale. On fut moins unanime sur la valeur des conséquences que l'auteur tirait de l'histoire comparative des religions à l'égard de la religion et du christianisme. Mais tous s'accordèrent dans les scrupules sérieux soulevés par la méthode. Evidemment le résultat de la démonstration était fixé à priori. Le choix des faits et leur application manquait d'impartialité. La conception du christianisme prêtait le flanc à de graves objections auxquelles le mémoire ne répondait pas. D'autre part le mémoire donnait les preuves d'une étude sérieuse de l'Evangile et d'une chaude sympathie pour lui. Les directeurs ne purent pourtant pas se résoudre à le couronner.

Telle fut encore la conclusion à l'égard du quatrième mémoire avec l'épigraphe Jean XVI, 15[a]. On rendit tout d'une voix hommage aux grandes lectures de l'auteur et à mainte réflexion aussi juste que frappante. On regretta d'autant plus la division forcée du travail, laquelle avait porté une irréparable atteinte à la clarté de l'exposition et avait causé beaucoup de redites. L'auteur avait fait d'ailleurs une distinction très contestable entre le christianisme et la religion chrétienne, sans pourtant la maintenir rigoureusement. D'ailleurs, déplacée dans ce mémoire, elle nuisait à la précision et à la clarté du résultat. Il en résulte que cet auteur-ci, comme les précédents, a été insuffisant.

Nous arrivons au cinquième avec l'épigraphe : *Religion des Kreuzes* u. s. w. Schiller. L'auteur avait donné le titre suivant à son mémoire : *Der Offenbarungswerth der christlichen Religion aus dem Gesichtspunkte der vergleichenden Religionswissenschaft beurtheilt.* Ce titre n'exprimait qu'à moitié ce que l'auteur avait donné. En effet, la seconde partie qui surpassait de beaucoup en étendue les deux autres réunies, offrait « eine buddistisch-christliche Evangelien-Harmonie, mit Seitenblicken auf andere Religionskreise, » et ailleurs dans son étude l'auteur avait tenu un compte particulier des rapports du christianisme et du bouddhisme. Malgré la justification qu'il a essayé de donner de

son procédé, les directeurs ont pensé qu'il ne limitait pas seulement le sujet, mais qu'il manquait encore de justesse, en sorte que la réponse à la question posée par la société n'était pas complète. On ne pouvait donc pas lui adjuger le prix, d'autant moins qu'en outrant les points de ressemblance entre la légende bouddhiste et les récits évangéliques, l'auteur s'était donné une peine inutile à les expliquer. Ces objections capitales ne permettaient pas même aux directeurs de voter un couronnement partiel. Cependant ils ne pouvaient fermer les yeux à des mérites sérieux. Tous attribuaient une grande valeur à certaines parties du mémoire, par exemple au parallèle entre l'enseignement de Jésus et celui de Bouddha dans la troisième partie. On rendait un hommage unanime à la grande connaissance et aux vastes lectures du savant auteur. Il sera donc agréable au jury de le dédommager plus ou moins du travail qu'il s'est imposé, par un don de deux cents florins. Si cette disposition entre dans ses vues, il n'aura qu'à s'adresser au secrétaire de la Société et à lui permettre d'ouvrir le bulletin.

II

Les autres cinq mémoires étaient consacrés à *Alexandre Vinet, considéré comme moraliste et apologiste chrétien*.

Le premier, en allemand, et signé d'une sentence empruntée à Kierkegaard, était un traité d'une étendue relativement bornée et fut jugé tout à fait insuffisant. Le portrait de Vinet moraliste était incomplet, celui de Vinet apologiste superficiel. On devait en dire autant de l'appréciation de ses mérites : Vinet n'était pas placé en rapport avec son époque et sa méthode n'était pas nettement dessinée.

Le second mémoire, en allemand, et avec une épigraphe de F. de Rougemont, attestait à la fois une étude soignée des écrits de Vinet et une méprise dans l'intention de la question. La Société n'avait pas demandé une anthologie, comme celle de M. Astié, mais un portrait et une appréciation du moraliste et de l'apologiste. L'auteur, au contraire, s'était contenté au fond d'une série d'extraits, traduits en allemand, dont le choix n'était pas malheureux, mais dont la classification semblait arbitraire et peu faite pour caractériser Vinet. Enfin il n'était guère question d'apprécier ses mérites. On le voit, il était impossible de songer à décerner un prix.

L'auteur du troisième mémoire, également en allemand (épigraphe : *la foi est une œuvre, ou elle n'est rien*, Vinet), offrait aussi une riche anthologie des écrits de Vinet, tout en conservant l'original; mais

ces citations accusaient peu de tact, comme, en général, la forme du mémoire était défectueuse au point de rendre le couronnement impossible. D'ailleurs le plan de l'auteur était très contestable. Le tiers du mémoire était consacré à démontrer l'orthodoxie de Vinet. Cette démonstration était inutile, occasionnait des redites dans l'exposition de la morale et de l'apologétique de Vinet et n'était guère propre à le caractériser. Ainsi, tout en reconnaissant l'application que l'auteur avait apportée à l'étude de Vinet et le bonheur avec lequel il avait rempli quelques parties de sa tâche, les directeurs ont dû renoncer à l'adjudication du prix.

La direction a pris une seule et même décision à l'égard des deux derniers mémoires, l'un en français avec l'épigraphe : *J'ai cru, c'est pourquoi j'ai parlé;* l'autre en hollandais avec l'épigraphe : *Virtutem videant.* (Persius.) L'un et l'autre auteurs, s'ils permettent au secrétaire d'ouvrir le bulletin cacheté, recevront la médaille d'argent avec deux cents florins; leurs mémoires seront insérés aux œuvres de la société, après avoir été revus sous l'influence des remarques que les directeurs leur communiqueront.

Cette décision résulte des considérations suivantes. Ni l'un ni l'autre auteur n'avait donné une réponse complète à la question, mais l'un et l'autre avaient, chacun à sa manière, fourni un travail estimable, çà et là même excellent, digne de l'approbation de la Société et de l'attention du public. Ajoutons que les deux écrits se complétaient en quelque sorte et ne perdront pas ce caractère par la revision. L'auteur hollandais, plus fidèle et plus complet dans le portrait de Vinet comme moraliste et apologiste, était faible dans la caractéristique de son personnage et dans l'appréciation des objections que soulève son point de vue. En revanche, l'auteur français a pénétré davantage dans la théologie de Vinet et dans ses rapports avec le réveil de la Suisse; mais son exposition du moraliste et de l'apologiste était moins objective que celle de son compétiteur; enfin la critique dominait trop et était même, aux yeux de quelques directeurs, outrée, subjective et en conséquence peu équitable. Mais le comité se réserve de communiquer ces réflexions et bien d'autres encore aux honorables auteurs eux-mêmes.

III

Point de réponse à la question sur l'*Exégèse des textes bibliques dans les écrits confessionnels de l'Eglise réformée néerlandaise.* Cette

question n'est pas remise au concours. Il est ouvert sur les deux sujets suivants :

1° Un traité sur la valeur des termes de *foi* et de *croire* dans les écrits du Nouveau Testament.

2° Une exposition de la *doctrine de la prière d'après le Nouveau Testament*. Dans la pensée de la Société, cette exposition est destinée à avancer la connaissance et la juste appréciation du christianisme primitif.

Les réponses doivent entrer avant le 15 décembre 1882. Ce qui vient au delà de ce terme est mis de côté.

La direction attend avant le 15 décembre 1881 les réponses aux questions *du serment et de son maintien dans l'Etat moderne* et *du dogme de l'Ecriture sainte, jugé par l'Ecriture même*.

Un prix de *quatre cents florins* (800 francs environ) est attribué à une réponse satisfaisante à chacune des questions, ou au choix des auteurs, soit la médaille d'or avec cent cinquante florins, soit la médaille d'argent avec trois cents quatre-vingt-cinq florins.

Les mémoires couronnés sont insérés aux œuvres de la Société et publiés par elle.

Ce n'est qu'avec le consentement de l'auteur qu'on procède à l'adjudication d'une partie du prix. L'insertion susmentionnée peut ou non se combiner avec elle.

Les mémoires, pour être admis, doivent être écrits très lisiblement, en hollandais, en latin, en français ou en allemand. (Avec le caractère romain.)

Les réponses mal écrites sont écartées.

La concision, qui ne nuit pas à l'importance du sujet, est une recommandation.

Les mémoires doivent porter une épigraphe, qui sera répétée sur un pli cacheté contenant le nom et l'adresse des auteurs. L'envoi doit se faire *franco* au secrétaire de la Société, M. le professeur A. Kuenen à Leyde.

Les mémoires couronnés ne pourront être ni réédités ni traduits sans l'autorisation préalable des directeurs.

Les manuscrits non couronnés demeurent la propriété de la Société, à moins qu'elle ne juge à propos de les céder aux auteurs, s'ils le désirent. Au reste, ceux-ci ont le droit de livrer à l'impression le travail que la Société ne publie pas.

REVUES

Zeitschrift des deutschen Palæstinavereins

Directeur : M. Hermann Guthe.

IVe volume, troisième et quatrième cahier.

Nouvelles de la Société allemande pour l'exploration de la Palestine. — *A. Socin* (Tubingue): Rapport sur les publications concernant la Palestine, parues en 1880. — *Hans Prutz* (Königsberg) : Les possessions de l'ordre de Saint-Jean en Palestine et en Syrie. (Avec carte.) — *J. Gildemeister* (Bonn) : Le nom de Khân minyé. — *Wilh. Ermann* (Berlin) : Deux prétendus récits de pèlerinage du XVe siecle. — *M. Steinschneider* (Berlin) : Notice sur un écrit intitulé : Shaaré Yeroushalayim. — *C. Schick* (Jérusalem) : Etudes sur le chiffre de la population de Jérusalem ancienne. — *Zagarelli* (Saint-Pétersbourg) : Inscription géorgienne à Jérusalem. (Avec planche.) — *W.-A. Neumann* (Vienne) : Contributions à la bibliographie de la littérature palestinienne. (Pour faire suite à la biobligraphie de T. Tobler et au supplément publié dans les « Deutsche Pilgerreisen » de MM. Röhricht et Meisner.) — *J. Gildemeister :* Où étaient situés Κορέαι, Qarâwâ et Alexandrium? — *C. Schick :* Le voyage de Saül, 1 Sam. IX. — *Herm. Guthe* (en séjour à Jérusalem) : Nouvelles de l'inscription de Siloé. (Avec planche.) — *E. Kautzsch* (Tubingue) : L'inscription de Siloé. (Avec planche : copie de l'inscription réduite au $^1/_2$, d'après un moulage en plâtre, par *A. Socin*.) — Bibliographie : La Jérusalem de Josèphe, de F. Spiess, par *Klaiber* (Göppingen).

Revue théologique (de Montauban)

Avril-Juin 1881.

A. Wabnitz : La croyance à la résurrection des corps en Palestine au premier siècle de l'ère chrétienne, et la conception apostolique de la résurrection de Jésus-Christ. (Second article.) — *Ad. Causse :* Caractère de la théologie de saint Paul. — *Gustave Meyer :* La Bible au seizième siècle. (A propos de l'ouvrage de M. Sam. Berger sur ce sujet.) — *Emile Bertrand :* Correspondance : De l'enseignement théologique en Allemagne. — *E. Doumergue :* Revue de livres. (Le temple neuf de Montauban, par H. de France.)

Zeitschrift für praktische Theologie

Second cahier.

Weiss (Tubingue) : Valeur et importance du texte pour le sermon. — *G.-L. Schmidt* (Eisenach): Prédicateurs de l'âge de la réformation. III : Caspar Aquila, à Saalfeld. — *Fr. Riff* (Strasbourg): Discours sur Philémon 21, prononcé à la fête de la Société alsacienne d'évangélisation, le 23 mai 1880. — *Ehlers* (Francfort s/M.) : Sermon sur Philip. I, 21-25. — *H. Bassermann* (Heidelberg) : Plan d'une catéchèse sur Jean I, 1-3 et 14. — Bulletin.

LA
RECONSTRUCTION DE LA THÉOLOGIE

PAR LE

RÉV. LEWIS F. STEARNS[1]
professeur de théologie systématique.

La théologie d'une époque est toujours en intime relation avec la foi chrétienne et la pensée de cette époque elle-même. La tâche de la théologie, comme science, n'est pas simplement de formuler et de systématiser les faits et les vérités de la révélation dans leur forme objective et constante ; elle doit plutôt entrer en rapport avec ces faits et ces vérités tels qu'ils se trouvent dans la conscience chrétienne en général, tels qu'ils sont saisis par la foi commune. Pour qu'il y ait des doctrines, il faut d'abord des croyances. Pour qu'il puisse y avoir un système à enseigner, il faut qu'un système existe déjà dans la pensée vivante de l'Eglise. Chaque période doit tirer les matériaux de sa théologie du fond de ses propres convictions, les modeler avec son esprit particulier et les présenter dans son langage spécial. Comme Dorner le dit : « Aucune époque ne peut accomplir ce devoir pour une autre. Chacune doit faire ce travail pour elle-même, quelque précieuse que soit l'aide du

[1] Discours prononcé à l'ouverture des cours du séminaire théologique du Bangor (Etats-Unis), le 1er juin 1881. Traduit de l'*Indépendant*, de New-York, par P. Vautier. Outre sa valeur intrinsèque, nous donnons ce discours comme preuve nouvelle du progrès théologique dans les pays de langue anglaise. Le lecteur voudra bien ne pas oublier qu'il s'agit d'un professeur orthodoxe parlant dans un établissement orthodoxe. (*Réd.*)

passé, et bien qu'on soit assuré de la continuité du passé et du présent. Chaque âge, s'il veut avoir la vérité, doit acquérir de nouveau la certitude de la vérité, et doit le faire en accord avec son propre sens de la vérité. »

Notre lot nous est échu dans une époque où ce travail est environné de difficultés particulières. La continuité entre le passé et le présent a été brisée. Les anciennes croyances ont été troublées. Sous l'influence des attaques du dehors et sous l'impulsion intérieure d'un esprit de recherche, l'Eglise a été conduite à examiner de nouveau le contenu de sa foi. Les fondements du christianisme, même ceux de la religion, ont été remis en question. C'est avec des difficultés infinies, au sein du travail et de la tempête, au travers des luttes extérieures et au milieu des craintes, que nous avons dû regagner notre certitude de la vérité. Aucune époque n'a combattu plus vaillamment le combat de la foi.

Pendant ce temps la théologie dogmatique a été quelque peu négligée ; il ne pouvait guère en être autrement. Les pensées, les énergies, les craintes, les espérances de l'Eglise se sont concentrées sur d'autres objets, Les croyances, qui fournissent ses matériaux à la théologie, et avec lesquelles celle-ci construit son système, ont été en pleine confusion sous influence d'un travail de révision et de reconstruction ; ce qui était usé et inutile n'étant pas encore entièrement séparé de ce qui avait une valeur permanente, le nouveau n'ayant pas encore pris la place du vieux qu'on avait rejeté. Il n'y a qu'à comparer ce dernier quart de siècle avec celui qui l'a précédé, pour dire que notre âge n'a pas été un âge théologique.

Cependant nous nous tromperions grandement si nous devions inférer de là que la théologie a perdu définitivement son pouvoir. En vertu même de sa nature de science et de sa relation avec la vérité chrétienne, cela est tout à fait impossible. Aussi longtemps que le christianisme existera, ses croyances, pour autant qu'elles sont des croyances fixes, devront trouver une expression précise et systématique. La théologie peut changer, suivant les temps, sa forme et sa méthode ; elle peut subir une éclipse temporaire, mais aussi longtemps que le

christianisme subsiste, elle ne cessera pas. Par suite des besoins permanents et toujours renouvelés de l'Eglise, le moment viendra tôt ou tard (et tous les signes des temps indiquent que ce sera bientôt), où la théologie regagnera son ancienne place, dans l'intérêt du monde chrétien.

En réalité, une période comme celle au travers de laquelle nous avons passé n'est qu'en apparence opposée à la théologie. Elle ouvre plutôt la voie à une carrière de nouvelle vigueur et de succès, sous de plus favorables auspices. S'il n'y avait pas eu, dans le passé, de semblables périodes où le champ de la théologie resta longtemps négligé, nons n'aurions jamais vu ces périodes progressives dans lesquelles la science sacrée s'est montrée si riche en fruits et d'une influence si bienfaisante sur la religion. Dans cette époque de lutte, les vieilles vérités se sont faites, paisiblement et sans bruit, à de nouvelles conditions, en prenant de nouvelles formes et en se préparant à une nouvelle tâche. L'œuvre s'est faite, dans le cœur des croyants et des penseurs chrétiens, sous la direction du grand Chef de l'Eglise. En effet, on peut dire, en un certain sens, qu'une nouvelle théologie, encore cachée aux regards, s'est développée dans la conscience des chrétiens vivants qui forment le corps de Christ; de sorte que la tâche du théologien ne semble pas tant de faire une nouvelle théologie ou de revivifier celle qui est morte et tombée en discrédit, que de découvrir et de montrer celle qui est déjà là, de rendre comme science à l'Eglise ce qu'elle possède déjà par la foi.

Quoi qu'il en soit, il me semble qu'à mesure que se dissipe la poussière de cette période de lutte et de confusion, nous commençons à voir de plus en plus clairement les contours de ce qui ne peut être ébranlé et doit demeurer; nous discernons déjà les changements qui ont eu lieu, tandis que dans la pensée religieuse de notre temps se manifestent clairement certaines tendances, qui nous permettent de déterminer en quelque mesure la direction dans laquelle se mouvra probablement la théologie d'un avenir prochain.

Je vous invite maintenant à considérer avec moi *quelques-unes de ces modifications et de ces tendances*, *dans leurs rap-*

ports avec le rétablissement et la reconstruction du système de la vérité théologique, que nous sentons tous devoir être réclamé, dans un jour prochain, par le réveil de l'intérêt théologique et de l'activité dans l'Eglise.

En premier lieu, laissez-moi vous parler de la tendance de la pensée chrétienne concernant les grands problèmes de la théologie naturelle.

Les attaques les plus fortes du dernier quart de siècle ont été dirigées contre la citadelle de la religion : la croyance à l'existence d'un Dieu personnel. Nous n'admettons pas que, dans toute cette période, il y ait eu un seul moment où cette croyance fondamentale ait été réellement en péril ; mais il y a eu des temps où les vieux arguments semblaient avoir entièrement perdu leur pouvoir et dans lesquels le cœur des faibles défaillait de peur, tandis que les ennemis de la religion regardaient avec un air de triomphe non déguisé. Butler, Paley, Chalmers, et les autres grands noms de la théologie naturelle pendant le siècle passé et la première moitié du nôtre, trouvaient les plus fermes appuis de leur enseignement dans les faits de la nature, interprétés par les sciences physiques. La nécessité d'une cause première pour expliquer l'origine de la matière, la source de la vie et la genèse de l'homme, était soutenue par ces penseurs chrétiens avec une indiscutable force de raisonnement. La permanence des espèces semblait réclamer, pour expliquer leur existence, une série de créations spéciales. Les preuves manifestes d'un plan et d'une adaptation dans la nature étaient mises en évidence avec beaucoup d'abondance et de clarté, pour montrer que la cause première est un être intelligent, sage et bon. Appuyée par les arguments ontologiques et moraux, la preuve semblait complète, et elle était pratiquement complète pour cette époque.

L'athéisme était une exception, même parmi les hommes de science, et l'incrédulité se mouvait presque complètement sur le terrain du théisme.

Il n'y a pas lieu de s'étonner si, à l'apparition d'une nouvelle philosophie, admettant une puissance derrière les phénomènes, mais la reléguant absolument dans la région de l'incognoscible,

tout a été, au premier moment, trouble et confusion, et si les anciens fondements ont paru tomber en ruine. Cette philosophie d'ailleurs n'était là que pour préparer la voie à une nouvelle théorie scientifique qu'on proclamait entièrement suffisante pour expliquer, par les lois naturelles, les commencements et les transitions dans le développement de la création, et pour rendre superflue la présupposition d'un plan, par le fait qu'elle rendait compte d'une manière uniforme et satisfaisante de tout ce qui avait été regardé comme transcendant dans l'esprit humain. Je n'ai pas besoin de refaire l'histoire des vingt dernières années. Nous la connaissons suffisamment, c'est toujours la même vieille histoire, qui s'est souvent répétée, quoique peut-être rarement sur une si vaste échelle et avec une telle abondance de résultats.

Toutes les fois que quelque grand progrès dans les sciences physiques s'accomplit, l'idée se répand que le principe de l'existence est sur le point de recevoir une explication physique. Une terrible poussière s'élève dans le camp scientifique ; mais peu à peu elle se dissipe et, s'il y a progrès, les vieux problèmes demeurent cependant intacts et la tour de Bâbel de la matière est aussi éloignée qu'auparavant du firmament de l'esprit, où brille toujours, au-dessus de tout, dans tout son éclat et sa gloire, le soleil de la divine existence. Nous avons appris à notre tour la vieille leçon, que chaque âge de la pensée chrétienne doit apprendre pour soi-même, c'est que la religion ne court aucun danger de toutes les découvertes que peut faire la véritable science. Il est bon pour nous de l'avoir appris. Nous en sommes venus à voir que la philosophie de l'ignorance, avec son corollaire de matérialisme pratique, ne fait point partie de la vraie science. Nous avons aussi appris qu'il n'y a rien dans l'hypothèse de l'évolution, en dehors de cette philosophie, qui soit l'ennemi de la religion ; mais qu'au contraire elle peut, comme toute science, rendre les plus riches services à la religion, lorsque nous aurons découvert comment appliquer ses résultats. Il n'y a pas à douter que cette idée générale, la plus vaste, la plus hardie et la plus heureuse depuis les jours de Newton, ne soit l'hypothèse

déterminante de la science pour bien des années, ayant sa place à côté de la loi de la gravitation. Qu'elle soit l'expression définitive de la vérité, ses plus sages avocats ne le prétendent pas. Elle n'a pas réussi jusqu'ici, et ne réussira probablement jamais, à expliquer l'origine des choses, et à jeter un pont sur les vastes lacunes de la succession des êtres. Sans aucun doute, avec les progrès de la science, il y aura lieu de la reviser ; mais elle ne touche point les grandes vérités de la théologie naturelle , et ne peut même les toucher, sinon en nous fournissant de nouveaux matériaux pour les prouver. Depuis que les théologiens sont arrivés à cette conclusion, le flot qui semblait s'élever si fortement contre la foi s'est retiré. Le changement d'attitude sur ce sujet marque le commencement de la nouvelle ère de la pensée religieuse dans laquelle nous sommes entrés.

L'argument tiré d'un plan, dans la création, devra être revu, mais on peut prévoir que sa valeur sera établie d'une façon beaucoup plus ferme qu'auparavant. L'ancienne téléologie avait ses côtés faibles. Il y avait plus qu'un grain de vérité dans le sarcasme, maintenant usé, de Herbert Spencer, sur la « théorie de charpentier de l'univers. » Nous l'admettons volontiers ; ce qu'il y avait de mécanique devra être sacrifié dans la théologie naturelle de l'avenir; mais nous gagnerons à sa place une idée plus profonde de la volonté et de l'intelligence infinies, travaillant à obtenir des résultats lointains, par le procès lent, uniforme et certain des lois naturelles. Et lorsque l'œuvre de reconstruction sera achevée, il y a lieu de croire que plusieurs de ceux qui se sont égarés, dans cet âge de doute, seront ramenés à la croyance en Dieu. La vraie science doit toujours avoir à la fin ce résultat. Elles sont aussi vraies de nos jours, sous le règne de l'évolution, que lorsqu'elles furent prononcées pour la première fois, ces nobles paroles de Bacon : « Tant que l'esprit de l'homme regarde aux causes secondes séparément, il peut parfois s'en tenir à elles et ne pas aller plus loin ; mais lorsqu'il considère la chaîne bien unie qu'elles forment entre elles, il doit nécessairement s'élever à une Providence et à une Divinité. »

Il a été bon toutefois pour nous, par suite du doute qui a été temporairement jeté sur les preuves externes de l'existence de Dieu, d'avoir été forcés de nous appuyer sur les preuves internes, tirées de nos intuitions morales. Nous avons été dans le temps passé trop enclins à les ignorer, oubliant que « ce qui est le plus semblable à Dieu dans l'âme » sera toujours la preuve la plus forte et la plus irréfutable, pour la majorité des hommes. Nous sommes revenus à cette classe d'arguments, avec un sentiment nouveau de leur valeur. Nous voyons, comme jamais auparavant, que cette idée d'un *droit* absolu, gouvernant nous et toutes choses, dont nous ne pouvons pas nous affranchir, que tout homme reconnaît, qui oblige, même ceux qui nient un Dieu personnel, à admettre « un non-moi éternel qui tend à la justice, » nous voyons, dis-je, que cette idée, qui trouve son expression dans les formes inférieures du culte de la nature, aussi bien que dans la religion la plus cultivée, est une preuve de Dieu, capable de tenir par sa propre force et de supporter quelque charge que ce soit. Ce n'est pas seulement *un* des piliers sur lesquels repose l'évidence de l'existence de Dieu, un argument entre plusieurs, mais c'est l'argument des arguments, le fondement large et solide, sur lequel s'appuient eux-mêmes les piliers qui supportent l'édifice de la croyance en un Dieu personnel.

De l'étude assidue de la nature, dans laquelle est engagée notre époque, il est résulté une conception plus vaste de Dieu, un sentiment plus profond de son pouvoir, une vue plus large de son activité dans l'univers ; tout cela ne peut manquer d'avoir son influence sur chaque nouvel exposé de la vérité, dans la partie de la théologie dont nous nous occupons.

L'ancienne théologie appuyait principalement sur la *transcendance* de Dieu. Elle l'envisageait surtout comme un gouverneur moral, en établissant, d'une façon trop extérieure et mécanique, sa relation avec la nature et l'homme, en dehors de la sphère de la religion. La force du théisme, en tant qu'opposé soit au panthéisme soit au matérialisme, consiste à maintenir que la relation d'un Dieu personnel avec nos âmes est celle d'un être libre avec des êtres libres. Mais il est une

autre classe de vérités, non incompatibles avec les précédentes, mais simplement supplémentaires, qui méritent une place dans tout exposé complet du Dieu révélé. Dieu est immanent dans la nature, aussi bien qu'élevé au-dessus d'elle. Bien que nous ayons appris de nouveau de la science cette vérité, ce n'est pourtant que ce que les poètes hébreux enseignaient il y a longtemps. Charles Kingsley l'exprime admirablement dans ce passage : « L'inconnue x qui se trouve sous tous les phénomènes, qui est toujours à l'œuvre dans tous les phénomènes, dans le tout et dans chaque partie du tout, jusque dans la coloration de chaque feuille et la formation de chaque cellule de protoplasma, n'est pas autre que ce que les anciens Hébreux appelaient — par métaphore sans doute (car comment peut-on parler de l'invisible sinon par des métaphores tirées du visible ?), mais par la seule métaphore capable d'exprimer ce miracle perpétuel et présent partout, — le souffle de Dieu ; l'esprit qui est le Seigneur et la source de la vie. »

J'en viens maintenant à une autre tendance, qui se manifeste par le changement qui a eu lieu dans les bases de l'apologétique. Les preuves du christianisme, employées par les théologiens du sècle dernier avec beaucoup de succès contre le scepticisme de leur époque, étaient récemment encore regardées comme un boulevard inexpugnable opposé aux attaques contre la révélation ; mais, pareilles aux fortifications employées avant le temps des cuirassés et des canons rayés, elles sont tombées peu à peu en désuétude. Il est impossible aujourd'hui de faire reposer la valeur du christianisme sur la preuve externe de la prophétie et des miracles, ou même sur le fait extérieur de la résurrection de Jésus-Christ. Non point que ces faits ne soient plus aussi vrais qu'ils l'ont toujours été, ce sont des faits ; non qu'ils ne soient plus dignes d'occuper une place dans l'apologétique ; mais, dans l'ordre de notre logique, c'est au christianisme de les prouver, et non pas à eux de prouver le christianisme. Notre méthode, en partie historique, en partie morale, descend beaucoup plus profond. Elle cherche, dans le Christ historique, l'explication de ce nouveau pouvoir qui, nul ne peut le nier, est venu dans le monde par

l'entremise de cette merveilleuse personnalité. Elle trouve en lui la satisfaction des besoins religieux de l'humanité, le point culminant de tout le développement antérieur du monde juif et païen, le commencement d'une ère nouvelle dans l'histoire de l'humanité. Elle trace depuis son commencement, et à travers les siècles, le cours toujours plus large de la vie religieuse ainsi que de la morale et de la civilisation chrétiennes. Elle montre que le christianisme est aujourd'hui le grand moteur moral. Par-dessus tout elle fait porter le poids de ses arguments sur la conscience religieuse de l'Eglise et la conviction personnelle de chaque croyant. C'est cette certitude intérieure à l'égard de Christ, née de l'expérience, qui n'est pas une opinion, mais une connaissance portant avec elle sa propre preuve, c'est elle qui est le *testimonium Spiritus Sancti* dont parlent si souvent les réformateurs et qui donnait à leur foi tant d'élan et de sérénité, mais qui est malheureusement tombé plus tard à l'arrière-plan, à une époque moins profondément spirituelle.

Cette tendance *christocentrique* n'est pas particulière à l'apologétique. C'est un caractère général de la pensée religieuse de notre temps, qui exercera indubitablement une influence sur la théologie à venir, spécialement sur sa formation en système. La prédication, la littérature religieuse, la piété pratique du jour trouvent la source première et le centre vital du christianisme dans la personne de Jésus-Christ, le Dieu-Homme, le médiateur entre Dieu et l'homme. En dépit des nombreuses tentations qui la poussaient à accéder au point de vue humanitaire sur la nature du Sauveur, l'Eglise chrétienne de notre époque a loyalement et sincèrement retenu la croyance à la divinité de Christ.

Plus d'un demi-siècle a passé depuis que cette jeune sœur de la famille puritaine, pour laquelle cette doctrine était devenue une pierre d'achoppement, s'est séparée de son parentage selon la foi, avec des paroles amères de part et d'autre, paroles que plus tard peut-être les deux partis ont regrettées. Le noble enthousiasme qui la caractérisait, la manière sérieuse dont elle proclamait la suprématie de la vérité et du devoir, la

perfection de sa littérature, sa défense si fidèle de la cause du droit et de la liberté, sa philanthropie exempte d'égoïsme, ont gagné en sa faveur l'admiration du monde. Il y a longtemps que nous, membres de l'ancienne famille, avons appris à apprécier et à aimer ce qu'il y avait de bon et de noble chez elle. Nous nous sommes réjouis de ses triomphes comme des nôtres, nous nous sommes enorgueillis avec elle de la gloire de ses fils, nous avons joyeusement reçu les nombreuses et utiles leçons qu'elle nous a données, nous avons ressenti son influence sur quelques-unes de nos croyances, nous nous sommes attristés avec elle, ces derniers temps, quand quelques-uns de ses enfants se sont complètement égarés de la foi chrétienne ; mais, dès le début, nous avons senti, comme nous le sentons encore, qu'il y a dans sa croyance une lacune, qui doit toujours l'empêcher d'arriver à un plein succès en tant qu'Eglise chrétienne. A cet égard nous n'avons jamais désiré la suivre et nous ne le désirons pas davantage aujourd'hui. La grande masse des chrétiens de cette contrée n'a jamais abandonné la croyance que Jésus-Christ est Dieu, dans le sens le plus élevé. Il n'y a aucune différence d'opinion sur ce sujet dans le sein des dénominations qui sont les héritiers directs des Eglises primitives du pays.

Tout en retenant fermement la divinité de Christ, notre époque a appris, avec une nouvelle force, ce que c'est que son humanité. La dévotion qui entoure l'étude de l'histoire évangélique, le grand nombre et la popularité des Vies de Jésus qui ont fait leur apparition pendant ces trois ou quatre dernières décades, montrent la direction de la pensée générale. C'est dans l'homme Christ Jésus que cette génération a appris à découvrir le Dieu manifesté en chair. C'est lorsque nous voyons les marques de ses souffrances humaines et que nous sentons au plus profond de notre cœur sa fraternité avec nous, que nous nous écrions, avec Thomas : « Mon Seigneur et mon Dieu ! »

Le système de la doctrine chrétienne doit trouver son centre en Christ. La vieille théologie réformée, la théologie de Calvin et de la confession de Westminster, celle de nos Eglises calvi-

nistes américaines cherchaient leur centre dans les décrets de Dieu. C'était une grande pensée de partir ainsi du dessein éternel du Tout-Puissant et de développer, de ce point de départ transcendant, tout le système de la vérité chrétienne.

Le résultat était un tout logique, puissant et parfaitement cohérent. Ce point central a été maintenu, dans toutes les modifications du calvinisme, d'Edwards jusqu'à Emmons ; mais il n'en est plus ainsi. Il y a déjà longtemps que la pensée chrétienne, tout doucement, et sans se rendre bien compte du changement qui s'opérait, s'est détachée de cet ancien centre et a commencé à flotter autour d'un centre nouveau ; et cependant cette révolution est presque aussi grande que celle qui s'est passée, dans la science, entre le système de Ptolémée et celui de Copernic. Malgré toute l'élévation de son idée de la souveraineté de Dieu, l'ancien système était étroit et machinal ; sa théodicée était en défaut là justement où elle était le plus nécessaire. Elle plaçait au premier plan la doctrine de l'élection, qui est vraie et scripturaire en tant que corollaire pratique de l'action divine dans la régénération et la sanctification, et elle lui subordonnait tout le reste. D'après elle, l'élu était tout, et tout était en vue de l'élu. Mais la nouvelle théologie trouve un autre centre. Il est convenable que Christ, qui est le centre historique de la religion chrétienne, comme il est le centre vital de l'Eglise, soit aussi le centre du système théologique. C'est autour de lui que doivent se grouper toutes les vérités et toutes les doctrines.

Une autre tendance évidente de ce temps est une vue plus large de la nature et du rôle des Ecritures. Si, dans leur forme moderne, la science et la philosophie ont été employées à l'investigation des fondements de la religion, la critique moderne s'est appliquée, avec une abondance de ressources, à sonder les archives primitives du christianisme. Ce travail s'est poursuivi, avec un enthousiasme infatigable, depuis le commencement du siècle, en appelant à son aide la plus profonde érudition linguistique, une finesse critique et une connaissance historique dont on n'avait jamais consacré la dixième partie à aucune autre partie de la littérature. Ces travaux, poussés

avec un zèle égal par les croyants et par les sceptiques, n'ont pas été sans résultat. Ils ont mis un terme aux vieilles accusations d'invention et d'imposture auxquelles on se plaisait précédemment. Ils ont revendiqué la véracité historique des livres qui composent le canon. Ils ont accentué et mis en relief, dans sa merveilleuse signification, cette révélation divine, qui, commencée dans les périodes les plus reculées de l'histoire juive, est allée en grandissant jusqu'à la venue de Jésus-Christ, la véritable Parole de Dieu. En même temps, ces travaux ont mis pleinement en évidence, dans les Ecritures, un élément humain, lequel ne se borne point à des particularités de pensée ou d'expression, mais emporte encore l'imperfection et l'erreur de la nature humaine. Ils ont conduit enfin à une distinction plus exacte entre les diverses parties de la Bible, eu égard à leur valeur religieuse.

La vieille méthode, qui prenait la Bible comme un tout, en accordant une valeur égale à toutes ses parties, et qui, par sa théorie trop générale et sans distinction de l'inspiration plénière, donnait au tout une autorité infaillible, simplifiait grandement la tâche du dogmaticien. Celui-ci, rassemblant pour preuves ses textes partout où il voulait, de Moïse à l'Apocalypse, ne se préoccupait pas spécialement du caractère du livre auquel ils étaient empruntés, ni même souvent du contexte au milieu duquel ils se trouvaient. Cela était possible dans un âge dépourvu d'érudition et de critique; mais qui dira que c'est possible aujourd'hui, et que cela le sera encore dans l'avenir?

C'est le désir d'une autorité infaillible en matière de foi et de pratique qui a donné, à la doctrine de l'inspiration, sa prise la plus forte sur la pensée chrétienne. Nous avons besoin d'une telle autorité; mais nous en venons de plus en plus à voir que l'autorité infaillible devant laquelle le croyant doit se courber n'est ni l'Eglise, comme le disent les catholiques, ni la raison humaine, comme le prétendent les rationalistes, ni l'Ecriture, comme l'avançait la théologie de la Réforme, mais Dieu, parlant par Christ à l'âme, parlant à la conscience et par le moyen de la conscience, parlant de manière à être reconnu de tous ceux qui veulent écouter sa voix. Les Ecritures ne sont

pas cette autorité divine, mais elles la renferment. Elles sont l'écrin, mais non pas le joyau.

Nous ne rejetons pas l'inspiration. Nous croyons en elle plus réellement que jamais. Si nous avons en nous ce qui est capable de reconnaître l'Esprit divin, nous pourrons trouver les traces de cet Esprit au travers de ces livres sacrés, comme dans aucun autre livre que le monde possède, et nous sentirons et reconnaîtrons que leurs auteurs étaient poussés et conduits par cet Esprit, comme les hommes ne l'ont jamais été auparavant ou dès lors. Mais nous considérons ce sujet pratiquement. Nous voyons à chaque page des preuves évidentes que cette influence n'était pas écrasante et machinale, mais qu'elle laissait les écrivains dans la pleine possession de leur liberté humaine et était conditionnée à leur développement religieux et intellectuel. Nous croyons qu'il n'est pas tout à fait honnête de commencer avec une théorie *a priori* de l'inspiration verbale et d'obliger ensuite les faits à s'y conformer. Laissons d'abord la critique biblique faire son œuvre, puis nous pourrons développer notre théorie en accord avec les faits.

Convaincus, comme nous le sommes, par les preuves historiques et morales, que l'enseignement de Christ et des apôtres est la vérité divine, et que le Nouveau Testament nous donne une relation, vraie en substance, de cet enseignement et des faits qui s'y rapportent, tandis que l'Ancien Testament en fait autant pour la préparation de cette nouvelle dispensation de grâce ; convaincus, comme nous le sommes, que la Providence, toujours active dans l'histoire humaine, a travaillé dans le sein de la nation juive, d'une manière spéciale et merveilleuse, à amener l'humanité à Christ, nous pouvons consentir à laisser ouvertes bien des questions, jusqu'à ce que les recherches de la science les aient élucidées. Nous pouvons de même laisser indéterminée la limite précise entre l'humain et le divin, dans cette admirable collection de livres qui est si manifestement pénétrée tout entière de la présence divine. La vérité de notre système dogmatique, et bien moins encore la foi chrétienne, ne repose pas sur la solution de telle ou telle question, comme l'auteur du Pentateuque ou l'origine de l'institution lévitique.

Ce sont des questions à résoudre pour les savants qu'elles concernent spécialement. Si telle portion de l'Ancien Testament, que nous étions habitués à assigner à la plus ancienne période de la littérature hébraïque, est d'une origine postérieure à l'exil, nous avons besoin de le savoir, afin de pouvoir mettre d'accord notre enseignement historique et dogmatique. Si tel n'est pas le cas, nous devons aussi nous en assurer ; mais c'est là une question à déterminer à la tranquille lumière de la science et non dans l'atmosphère chauffée d'un procès pour hérésie. Et prenons garde de ne pas faire reposer l'existence de la foi sur la décision d'une pareille matière, quel que soit l'intérêt que nous y apportions.

En dépit de la liberté avec laquelle notre époque établit la doctrine de l'inspiration et peut-être justement pour cette raison, l'esprit qui l'anime est éminemment scripturaire. La minutieuse et patiente étude des Ecritures, qui est si fréquente de nos jours, nous a appris que la Bible est une mine de vérité divine, assez riche pour récompenser tout sérieux investigateur. C'est le champ qui renferme le trésor caché, d'autant plus appréciable qu'il doit être plus cherché. Une bibliolâtrie qui ne sait pas faire de distinction perd ce qu'il y a de meilleur dans le livre. Une conscience chrétienne éclairée y trouve une source vive de vie et de lumière.

Il y a aujourd'hui, en outre, une tendance croissante à puiser les doctrines chrétiennes directement dans les révélations, plutôt que de les emprunter indirectement aux spéculations des théologiens. Nous reconnaissons maintenant que l'un des défauts qui ont discrédité la théologie passée et préparé la voie à cet abandon de la théologie si général aujourd'hui, était son caractère extrascripturaire. Ses dogmes favoris étaient métaphysiques, plutôt que bibliques et pratiques. Elle s'appuyait plus sur la dialectique que sur l'exégèse. Elle fit une œuvre bonne en son temps, mais elle cessa d'être utile quand les temps furent changés. Notre époque doit être abordée par un autre chemin, et par une méthode plus simple.

Ce n'est pas un fait de peu d'importance que la coïncidence de cette période critique avec la révision de la version anglaise

de la Bible. Parmi les nombreuses bénédictions que nous attendons de ce grand travail, se placera une impulsion nouvelle dans l'étude de la théologie biblique et de la dogmatique, qui deviendront plus populaires. Si le grand public a perdu sa confiance dans la théologie, c'est en partie parce qu'il n'a plus foi en notre vieille version, ou plutôt parce qu'il éprouve des doutes à l'égard de sa fidélité. Quand il verra, ainsi que nous pouvons maintenant l'espérer, comment un simple système théologique, adapté aux besoins de notre temps, peut être aisément et clairement tiré de l'Ecriture, il reviendra avec avidité à l'étude de la Bible et en demandera la prédication comme aux jours passés.

On pouvait s'attendre à ce que les ardentes recherches faites dans les champs de la biologie, de la physiologie, de l'ethnologie, de la sociologie et sciences voisines, qui ont suivi l'introduction de la théorie si féconde et si active de l'évolution, exerceraient une influence profonde sur les doctrines anthropologiques. Bien des choses, dans les tendances du moment actuel, montrent qu'il en sera ainsi, si même le fait n'a pas déjà eu lieu. Sans aucun doute, les points principaux de l'ancienne théologie — la liberté, le péché, la responsabilité personnelle, la spiritualité et l'immortalité de l'âme — demeureront intacts, en dépit des terribles efforts tentés de divers côtés pour substituer l'évolution à la chute, et pour faire de l'âme une chose matérielle. Le christianisme ne peut être que spiritualiste, et s'il accepte jamais l'évolution, il ne pourra l'accepter sous une forme qui exclurait le fait du péché de l'homme. Mais il y a dans l'être humain un côté par lequel il est allié aux ordres inférieurs de la nature, côté dont il faut tenir compte si nous voulons pleinement comprendre ses relations à la fois terrestres et supérieures à ce monde.

Le défaut de la théologie de la réformation, comme de celle d'Augustin, fut de confondre ces deux grands caractères de la nature humaine. D'un côté, les rapports de l'homme avec ses semblables, cette solidarité de race en vertu de laquelle l'humanité est une; de l'autre, son individualité, par laquelle chaque âme se distingue de toutes les autres, et se

trouve dans une relation absolument unique avec son Créateur.

Ce n'est pas que la distinction ne fût reconnue ; mais elle n'était pas suffisamment établie aux endroits importants. Toutes les anciennes doctrines du péché originel, d'Augustin à Edwards, insistaient sur l'*unité collective* de l'homme, trouvant en elle la mesure de la responsabilité, mais sans pouvoir la distinguer convenablement de son individualité. D'autre part, dans la Nouvelle-Angleterre, la théologie du présent siècle, fidèle à ce caractère qui, dans toutes les faces de notre vie américaine, s'est montré si puissant pour le bien — quoique aussi parfois, il faut le confesser, pour le mal, — la théologie s'est jetée, par réaction, dans un individualisme qui ignorait presque l'autre facteur. Cet individualisme ne se manifestait pas seulement dans l'anthropologie, mais dans toute les doctrines. Il faisait de chaque âme une unité en présence du grand gouverneur moral de l'univers. Il présentait la liberté et la responsabilité comme pénétrant partout et suffisant à tout, leur domaine étant étendu sur toute la sphère de la vie intelligente et consciente. Enfin, en se débarrassant de toutes les difficultés du point de vue scripturaire, par sa distinction entre la capacité naturelle et la capacité morale, il donnait à l'individu, avec un immense pouvoir moral, une terrible responsabilité.

Sous l'influence d'une philosophie moins machinale et d'une connaissance scientifique de l'homme, plus habile dans ces distinctions, nous apprenons à séparer, ainsi qu'à distinguer, mieux qu'on ne l'a jamais fait, la double nature de l'homme, collective et individuelle. Nous savons reconnaître en l'une le domaine de la nécessité, dans l'autre celui de la liberté, et distribuer la responsabilité plus équitablement qu'auparavant. La loi scientifique de l'hérédité a remis en circulation la doctrine que les anciens théologiens s'efforçaient d'exprimer sous le nom de péché originel, terme qui avait un sens pour autant qu'il était employé par Augustin, mais qui n'est qu'une malencontreuse erreur de nom, si l'on accepte une théorie autre que la sienne. Parfois il semblerait presque que nous retournons

à la doctrine de ces théologiens ; mais ce retour n'est qu'apparent. Nous éviterons la faute dans laquelle ils sont tombés, tout en retenant la vérité qu'ils ont vaguement tenté d'exprimer. La ligne de progrès en théologie (pour emprunter une comparaison que Motley applique quelque part finement à l'histoire) n'est pas la ligne droite, ni le cercle qui revient perpétuellement à son point de départ, mais la spirale, qui s'élève toujours plus à chaque tour.

D'ailleurs, la tendance de l'époque, en tant que scientifique, nous conduit vers une plus grande simplicité. La science et la philosophie enseignent toutes deux que la puissance se trouve dans la direction de l'unité. A mesure que nous pénétrons plus profondément dans les mystères de la nature, les lois et les formes que nous découvrons deviennent moins nombreuses et moins compliquées. Si la Bible provient de l'Auteur de la nature, nous pouvons chercher une semblable simplicité dans le système qui supporte les faits qu'elle contient et relie ensemble ces vérités vitales. Et comme ce système est de mieux en mieux compris, et que la foi générale de l'Eglise le saisit plus complètement, nous pouvons tendre à l'exposer plus simplement en termes théologiques. On a le sentiment croissant que la théologie a été trop compliquée, dans le passé, et qu'il faut laisser de côté une bonne partie de cette vieille et embarrassante machinerie, pour se concentrer sur les faits vitaux. Notre époque oublie rapidement les divisions scolastiques et la fausse terminologie de jadis. Il est temps qu'une nouvelle distribution des matières à traiter soit faite entre la théologie systématique et sa sœur, l'histoire des dogmes. Bien des sujets peuvent être transportés de la première à la seconde, au grand avantage de toutes deux. Tirant ses matériaux d'un vaste champ, ne dédaignant pas d'accepter de la science, de l'histoire, des religions du passé et du présent la lumière qu'elles jettent sur ses grands problèmes, la théologie doit distribuer ses sujets d'étude entre quelques simples catégories.

Notre époque nous fournit en outre quelques utiles leçons dans ce que Whately appelle « cette branche du savoir importante et trop négligée, la connaissance de l'ignorance de

l'homme. » La prétention d'une certaine école scientifique actuelle est de n'enseigner que la vérité positive ; une autre veut reléguer dans le royaume de l'incognoscible tout ce qui ne peut être prouvé par le moyen des sens. Je ne veux pas m'arrêter ici à me demander jusqu'à quel point ces deux écoles ont maintenu rigoureusement leurs principes ; mais il est certain que le positivisme et l'agnosticisme ont exercé à quelques égards une salutaire influence, qui s'est fait puissamment sentir dans la sphère de la pensée religieuse. La spéculation dogmatique est aujourd'hui beaucoup plus modeste qu'autrefois ; elle reconnaît ses limites et est prête à confesser son ignorance sur plusieurs sujets, autour desquels se sont livrées les plus terribles batailles théologiques. Le remarquable théologien qui a conduit à son terme l'intéressant développement du calvinisme, appelé la théologie de la Nouvelle-Angleterre, cet auteur dont l'influence est encore si étendue, grâce à ses ouvrages, avait formé le rêve de combler toutes les lacunes de la théologie, au moyen de ce qu'il nommait des *joints* logiques, de manière à construire un système bien uni et complet, sans aucun vide entre ses parties. La tentative du Dr Emmons, en dépit de la finesse de son esprit et de l'habileté de sa méthode, fut un insuccès, comme il en arrivera toujours à de pareils essais. Le hardi système qu'il avait élevé tomba en pièces dès que son esprit ne fut plus là pour le soutenir. Cette chute a peut-être contribué autant que la philosophie dominante à nous enseigner la modération. En tout cas nous sommes contents de prendre, sur plusieurs points, l'attitude de l'ignorance. Cet agnosticisme chrétien (s'il est permis d'accepter cet usage populaire et inexact d'un mot dont on a trop abusé) n'est pas un pyrrhonisme inconsidéré. Ce n'est pas non plus cette autre espèce d'ignorance que décrit Carlyle, sous cette forme caustique : « Ignoramus parlant à très haute voix à Ignoratis. » C'est la calme acceptation des limites mises à notre savoir par la révélation et la constitution même de notre esprit ; c'est la reconnaissance de ce fait, que nous ne pouvons pas découvrir Dieu par nos recherches, qu'il n'y a pas de commune mesure entre le fini et l'infini, et qu'il y a, même dans notre propre

nature, des mystères impossibles à sonder. Nous sommes disposés à admettre que la spéculation humaine est allée jadis trop loin, en essayant d'expliquer la grande doctrine de la Trinité, et que la théologie s'est trop présomptueusement lancée dans l'étude de ce redoutable mystère, devant lequel les anges se voilent la face.

Nous voyons maintenant que des siècles de controverse sur la question de la relation des deux natures, dans la personne du Sauveur, n'ont pas réussi à résoudre ce formidable problème, bien que ces efforts n'aient pas été inutiles pour arrêter les progrès d'une erreur antibiblique. Nous découvrons enfin que le silence de la révélation sur le rapport précis entre le premier grand péché et les péchés des millions d'individus qui ont vécu dès lors, est un silence que ni la science ni la philosophie ne sont capables de rompre, par une explication pleinement satisfaisante. Nous voyons qu'il est possible d'accepter cette doctrine universelle (catholique) et scripturaire de l'expiation : l'œuvre du Christ n'a pas eu seulement pour résultat de révéler aux hommes l'amour de Dieu, mais elle a écarté l'obstacle qui, dans la justice éternelle de l'univers, s'opposait au pardon du pécheur. Mais nous admettons franchement aussi qu'il est impossible pour nous, en regardant de notre point de vue, d'expliquer comment cette œuvre a obtenu ce résultat. Nous disons donc avec Butler : « Si l'Ecriture a laissé, comme cela est certain, un mystère non entièrement révélé, sur la question de la satisfaction par Christ, toutes les conjectures sur ce point doivent être, sinon évidemment absurdes, du moins incertaines. Et personne n'a aucune raison de se plaindre de ce manque d'information, à moins qu'il ne puisse montrer ses droits à cet égard. »

Nous reconnaissons l'élément impénétrable défiant tous nos efforts de définition ou de solution, qui doit toujours nous accompagner lorsque nous traversons la limite où se rencontrent le divin et l'humain, dans nos recherches sur les relations entre la grâce divine et la volonté humaine, à propos du développement de la vie nouvelle. Nous acceptons, sans les réconcilier, ces deux grands faits, en maintenant, dans leur

intégrité, non seulement le plein droit de la liberté humaine, mais aussi l'autre côté de la question, la grâce de Dieu. Si une théologie superficielle, désireuse de tout rendre clair, laisse ce dernier à l'écart, une théologie plus profonde et plus spirituelle doit retenir, comme réclamée par la raison, l'Ecriture et toute vraie expérience chrétienne, cette grâce salutaire de Dieu, qui, d'éternité en éternité, atteint dans son cours puissant et entraîne toute âme croyante jusqu'au céleste état.

Nous confessons les difficultés et l'obscurité des doctrines eschatologiques qui appartiennent à ce *pays inconnu* dans lequel l'expérience ne jette aucun jour, la raison une pâle lueur, et la révélation infiniment moins de lumière que nous ne le désirerions, quoiqu'elle nous donne tout ce dont nous avons besoin. La pensée religieuse de notre temps se contient elle-même, là où elle avait coutume de parler avec une absolue certitude, et admet que maintenant nous ne connaissons qu'en partie et ne prophétisons que partiellement. Ainsi, pour ce qui concerne la plus obscure et la plus solennelle de toutes ces questions, l'avenir de ceux qui persévèrent dans leur résistance aux offres de l'amour de Dieu, l'Eglise retient loyalement les simples données de Celui qu'elle croit être la pleine vérité de Dieu, comme il est le chemin et la vie des hommes, et elle résiste à toutes les tentatives de formuler des théories qui lui semblent avoir été repoussées par son Chef. Mais d'autre part, l'Eglise chrétienne recule devant le dogmatisme sur un sujet si terrible, et espère humblement qu'il y a à ce mystère une solution qui sera manifestée, lorsque sera pleinement révélée cette vérité, admise par nous avec une confiance inébranlable, que l'infinie justice se confond avec l'infinie bonté.

D'autres sciences confessent leur ignorance. Pourquoi la nôtre ne le ferait-elle pas? Quand la théologie a appris à dire, sans rougir de son ignorance : « Je ne sais pas, » elle est prête alors à s'écrier, en face de ce qui lui a été clairement révélé : « Je sais et je crois. »

En relation étroite avec cette disposition à confesser les limites de la connaissance, on remarque de nos jours une plus grande tolérance en matière de croyances religieuses. La ba-

taille livrée en commun contre l'impiété et l'irréligion a rapproché, plus qu'auparavant, les diverses dénominations et les différents partis de l'Eglise. Ils ont compris que le terrain commun sur lequel ils se tiennent et qu'ils sont tous intéressés à défendre, est beaucoup plus large et plus vaste qu'ils ne l'avaient supposé ; qu'il y a moins de choses essentielles et plus de secondaires, dans la foi chrétienne, qu'ils n'étaient parfois disposés à l'admettre ; qu'il est possible de différer sur plusieurs points, dans la foi et dans la pratique, et cependant de maintenir les grandes vérités salutaires de l'Evangile de Jésus-Christ. A mesure que les chrétiens des différentes confessions se sont rapprochés les uns des autres et, en se considérant en face, ont saisi l'esprit particulier à chacun d'eux, ils en sont venus à voir que leurs divergences sont de faible importance, et qu'en beaucoup de cas elles ne sont qu'apparentes, n'étant que les diverses faces de la même grande vérité. En réalité, ces vérités divines sont choses si immenses qu'elles ne s'étendent pas seulement dans l'insondable infini, bien au delà de notre atteinte et de notre compréhension, mais que, même dans leurs proportions visibles, elles surpassent le pouvoir de les mesurer et de les saisir, pour tout homme, toute Eglise,tout mode de pensée ou toute forme de langage.

Nous commençons à être persuadés qu'en fait de croyances les deux côtés peuvent être justes et que la vérité, au lieu de se trouver d'un seul côté ou entre les deux, peut être en eux, autour d'eux et au-dessus d'eux, de manière que tous deux ensemble peuvent bien contenir ce qu'un seul ne peut pas, et cependant rester beaucoup au-dessous de la complète vérité.

Assurément cette disposition aura une influence (si même ce n'est pas déjà le cas) sur la méthode et l'esprit de la théologie, en la rendant plus large, plus *catholique* et plus tolérante. Là où prédominent les intérêts polémiques, la théologie devient nécessairement étroite et bornée (one-sided = einseitig). Les amères controverses des temps passés ont trop souvent introduit dans le système dogmatique l'*odium theologicum*, dont l'effet est toujours d'élever des demi-vérités à la place de vérités

entières, et de mettre trop en saillie des matières de peu d'importance — fréquemment, à vrai dire, la menthe, l'aneth et le cumin de la théologie — tandis que les choses réellement essentielles sont rejetées à l'arrière-plan. Qui pourrait ne pas voir que tel fut l'effet des controverses qui ont divisé nos Eglises américaines, il y a quarante ou cinquante ans, et vers lesquelles nous ne tournons nos regards qu'avec confusion? Et ne devons-nous pas être convaincus, par les événements subséquents, que ce fut une des principales causes qui ont fait négliger dès lors la théologie? Pour établir avec précision et maintenir fermement les doctrines que nous tenons pour vraies, il n'est pas nécessaire d'exclure toute autre forme d'exposé, ni d'employer notre force à les réfuter et à montrer qu'elles n'ont aucun droit à l'existence. Il n'est pas nécessaire que nous soyons toujours à étiqueter, au moyen de ces anciens termes empruntés à la polémique, — pélagien, semi-pélagien, arminien, etc., — les formules de ceux qui préfèrent une phraséologie différente de la nôtre.

Il est vrai qu'il y a, de part et d'autre, des extrêmes à éviter. Il existe de nos jours, dans l'Eglise, un faux libéralisme qui est prêt à sacrifier même ce qu'il y a d'essentiel dans la foi chrétienne. Il y a une tolérance découlant d'une pure indifférence, pour laquelle toutes les croyances sont égales, parce qu'elle-même n'en a point de sérieuses. Il y a un soi-disant libéralisme, établi sur terrain extrachrétien, qui balaie tout autour de lui, par son dogmatisme et son intolérance, et qui a construit, avec ses négations, un système tout aussi tyrannique qu'aucun de ceux qu'il reproche à l'Eglise. De tels extrêmes doivent en effet être évités; mais nous avons besoin de relever ce grand mot de liberté, et de lui rendre sa véritable signification pour la théologie de notre époque. On ne peut pas s'attendre, et il n'y a pas lieu de le désirer, à ce que le temps des controverses théologiques soit passé. Un nouvel intérêt dans les doctrines du christianisme éveillera de nouvelles discussions. Plus l'intérêt est grand, plus les discussions sont sérieuses; mais est-ce trop d'espérer qu'elles seront soutenues, sur un champ plus large, et avec un esprit plus généreux que dans

le passé? Y a-t-il besoin de mettre une telle importance à des points qui ne sont que de simples schibboleths de sectes ou des objets de philosophies différentes ? Ne pouvons-nous pas aspirer à un système dans lequel pourrait s'unir toute l'Eglise chrétienne, comme elle l'a fait autrefois, et qui, en occupant un terrain plus élevé, offrirait un plus vaste horizon ?

J'ai ainsi cherché à montrer que notre temps prépare la voie à une nouvelle carrière de la science théologique, que les matériaux existent déjà, et que le caractère de ce système peut, en partie du moins, être déjà discerné. Vu la nature de la question, je n'ai pu parler qu'en termes généraux. Pour le présent, après la période de confusion à travers laquelle nous avons passé, il y a encore dans la nouvelle théologie bien des éléments informes et seulement ébauchés. Il faudrait, pour réduire ces matériaux en système, un esprit divinement guidé, scientifique, organisateur; un esprit capable de faire pour les fécondes pensées de notre temps ce qu'un Origène, un Augustin, un Calvin ont fait pour le leur. Il faut un travail spécial sur les doctrines particulières, avant que celles-ci puissent prendre définitivement place dans le système. Est-ce trop de prophétiser que, lorque ce travail préliminaire sera achevé, il y aura un réveil de l'intérêt pour la théologie dogmatique, tel que l'Eglise n'en a pas vu depuis bien des années?

J'ai parlé d'une nouvelle théologie. Qu'on me comprenne bien; je ne parle pas d'une nouvelle vérité. La vérité est divine et demeure à toujours la même. Dieu n'a pas accordé de nouvelle révélation à notre époque. Mais la théologie est humaine et change avec la pensée humaine. Nous croyons qu'il se forme une nouvelle théologie, meilleure et plus riche en vérités que l'ancienne, certainement mieux adaptée à notre temps, mais la vérité qu'elle exprimera sera la vérité invariable de tous les âges, la vérité de la Bible, la vérité de Jésus-Christ.

Nous ne pouvons pas estimer trop haut l'importance du système qui sera ainsi le porteur de la vérité pour l'avenir. Si la foi d'une époque donne à sa théologie son caractère, la théologie, à son tour, exerce la plus grande influence sur la foi et la vie pratique de cette époque. La théologie des années qui

viennent contribuera largement à former le christianisme de ce prochain avenir. C'est à elle à fournir la substance de la prédication chrétienne. C'est à elle à enseigner les méthodes par lesquelles les âmes peuvent être sauvées et édifiées à l'image de Christ. C'est à elle à fournir la matière et à déterminer la forme des instructions religieuses qui seront données aux enfants des générations suivantes. C'est à elle à mettre entre les mains des pasteurs et des instituteurs les armes au moyen desquelles ils devront lutter contre l'incrédulité, et la vaincre par le secours de Dieu. C'est à elle à aller avec les évangélistes dans les contrées encore incultes de notre patrie et à entrer dans les pensées et la foi de ces nouvelles sociétés, composées de populations de plusieurs pays, et qui surgissent dans notre vaste Ouest. C'est à elle à suppléer le mobile permanent des missions en pays étrangers. C'est à elle à former la matière première des instructions convenables aux nouveaux convertis, dans les parties de la terre encore plongées dans les ténèbres, et à façonner le message que ces nouveaux convertis, saisis à leur tour par l'esprit missionnaire, porteront aux peuples plus reculés. C'est à cette théologie qu'appartient un rôle (et qui peut dire quelle en sera l'importance ?) dans le travail du bienheureux accomplissement du royaume du Rédempteur. Longtemps après que nous aurons disparu, son influence se fera sentir. Son souvenir sera écrit dans l'éternité. Dieu seul sait combien grand sera son pouvoir.

DIEU ET L'HOMME

I. Seconde partie : Le corps et l'âme

PAR

Dr H. ULRICI

SECOND ARTICLE[1]

TROISIÈME SECTION : *L'âme consciente dans ses rapports avec elle-même.*

L'âme possède sa vie à elle spécifiquement différente de celle du corps. Elle dépend en partie des divers rapports entre les forces psychiques et de l'action réciproque de l'âme et du corps. Ces rapports sont des relations de l'âme avec elle-même; ils impliquent une attitude de l'âme à l'égard d'elle-même dont il importe de bien se rendre compte, parce qu'elle est la base de tous les autres phénomènes de l'âme.

La vie de l'âme est en parfaite analogie avec celle du corps : c'est ce qui permet de désigner les deux par le même nom. Il y a dans l'âme une action rappelant la force centripète et centrifuge des nerfs. De même que ceux-ci doivent être nourris par le sang, ainsi l'âme, pour l'entretien de sa vie, a besoin des impressions lui venant du dehors et particulièrement de celles qui lui viennent par les nerfs sensibles. Comme les nerfs sont modifiés, affectés par certains phénomènes tenant à leur nature propre; ainsi l'âme s'affecte elle-même par ses propres

[1] Pour le premier article de cette seconde partie, voy. la livraison de septembre.

activités, facultés. Tous les sentiments ne sont au fond que des affections de l'âme ayant l'âme même pour cause. S'il y a une certaine spontanéité dont le système nerveux est le siège, de même il y a une spontanéité de l'âme qui la maintient constamment en mouvement.

Les sensations et les sentiments, les besoins (Triebe) et les efforts, dans leur mouvement constant de va-et-vient et d'action réciproque, forment les éléments constitutifs de la vie de l'âme. Ils sont également la condition *sine quâ non* de la conscience. Depuis Platon et Aristote, ces phénomènes divers ont été expliqués au moyen de facultés diverses, hypothèse qui n'est pas seulement autorisée mais réclamée par la physiologie. La faculté de distinguer est le centre de toutes les autres.

I. *La vie du sentiment chez l'âme.* — Le sentiment et la sensation fournissent à l'âme les matières premières sur lesquelles s'exerce sa faculté de distinguer : ils sont les deux affections primaires de l'âme. Les sensations ont leur point de départ dans les objets extérieurs affectant l'âme au moyen du corps. Les sentiments sont les affections de l'âme partant d'elle-même. Le sentiment de douleur que je ressens à la nouvelle de la mort d'un ami, diffère évidemment beaucoup de la sensation de douleur que me font éprouver un rhumatisme, une brûlure, un coup.

Le fait que l'âme puisse être affectée par elle-même, paraît plus étrange et plus surprenant que celui d'être affectée par les nerfs et les muscles du corps. Mais ce fait est aussi certain qu'incompréhensible. Dès que l'on concevrait l'âme comme une pure et simple fonction du cerveau, ces sentiments ne paraîtraient pas seulement incompréhensibles, mais impossibles. Il est en effet contradictoire qu'une fonction, c'est-à-dire une simple activité, soit affectée par sa propre activité, en d'autres termes qu'une activité comme telle soit en même temps une passivité. Du moment, au contraire, où l'âme est un centre de forces, et partant une substance particulière, dans le même sens, dans lequel on attribue en général la substantialité au corps et aux atomes dont il se compose, — la force fondamentale de l'âme étant une

activité particulière consistant à s'étendre et à embrasser, un mouvement du centre à la circonférence et vice versa, — alors le sentiment ne s'explique pas seulement, il devient jusqu'à un certain point concevable. Le mouvement centrifuge de l'âme est en effet rencontré par un mouvement centripète ayant son point de départ dans le dehors. Ces deux mouvements opposés se rencontrent dans l'âme même : ils se servent d'obstacle l'un à l'autre, ils se provoquent l'un l'autre. Il n'est pas plus surprenant que la rencontre de ces deux activités produise dans l'âme une impression, un effet diversement modifié ayant le caractère passif (une affection), que de voir le choc de deux corps, de deux vagues d'eau ou d'air modifier la forme et la marche de l'une et de l'autre. Il est vrai, le fait que ce changement est subi par l'âme, prend en elle et pour elle la forme spéciale du sentiment, tient à la nature propre de l'âme, qui est justement différente de celle de l'eau et de l'air. Il faut renoncer à aller plus loin et à chercher une autre explication. Mais, sous ce rapport, la position de la psychologie n'est pas pire que celle de toute autre science. La nature de l'eau et de l'air sont également un fait empiriquement donné, au delà duquel il ne saurait être question de remonter.

On appelle sentiments sensibles ceux qui sont immédiatement provoqués par une impression sensible : le sentiment de dégoût que fait éprouver la vue d'une nourriture en état de décomposition. On les appelle sensibles, parce qu'ils sont provoqués par la rencontre de nos perceptions et représentations avec nos besoins sensibles, ou avec notre manière ordinaire de vivre et l'état de nos nerfs qui en résulte. Dans le cas d'un accord, il y a plaisir, dans l'autre, déplaisir.

Dans les sentiments sensibles il faut également faire rentrer ceux qui se trouvent immédiatement en rapport avec les besoins sensibles : la faim, la soif, le besoin de sommeil, les besoins sexuels, toute douleur, souffrance de l'organisme. L'âme troublée par certaines impressions obtient ainsi certains sentiments. — Dans les sentiments sensibles il faut également faire rentrer les diverses impressions produites sur l'âme par les couleurs, les sons, les goûts, les figures.

Chacune de ces impressions produit un sentiment qui se laisse ramener au plaisir et au déplaisir, sans que l'un puisse plus être expliqué que l'autre. Dans le cas du déplaisir cela fait naître le besoin de nous en débarrasser, encore inexplicable. Une seule chose est évidente : le but de ces sentiments est d'imprimer à notre âme des impulsions correspondantes pour notre volonté et notre action. Ainsi s'explique la grande influence que le sentiment exerce sur notre vie pratique.

Chaque action, état de l'âme, se trouve ainsi accompagné d'un sentiment spécial : ces sentiments nous font connaître la disposition de l'âme, l'état d'esprit. Ce dernier résulte d'une multiplicité d'éléments qui tous, à la vérité, affectent l'âme, mais chacun agit d'une manière tellement faible, que nous n'en avons pas conscience, parce qu'il ne produit pas d'effets distincts. Ce n'est que quand tous les éléments concourent à un effet d'ensemble qu'il en résulte une affection suffisamment forte pour que l'âme puisse l'apercevoir, la distinguant d'autres impressions, d'autres sentiments. Voilà pourquoi la disposition, l'état d'esprit n'est à son tour qu'un sentiment. Nous disons en conséquence : je me sens de bonne, de mauvaise humeur. Mais, en tant que résultat d'ensemble, cette affection reste désignée par un nom spécial (disposition, état d'esprit) la distinguant des sentiments particuliers.

Suivant que les éléments constituant le contenu du sentiment s'accordent entre eux et avec la disposition de l'esprit, ou ne s'accordent pas, nous avons pour résultat l'harmonie ou la désharmonie.

Les représentations, au sens le plus strict du mot, sont à leur tour accompagnées d'un sentiment particulier qui fait connaître le rapport du contenu avec l'âme. La représentation est un acte de l'âme. Elle produit ou reproduit l'âme en tant que celle-ci est affectée par une impression sensible, devenue une perception. La représentation reproduit, rappelle également sur la scène de la conscience, une sensation, une perception que l'âme a eue préalablement.

Comment et pourquoi certaines représentations provoquent-elles le rire et les pleurs, phénomènes exclusivement humains

qui ne se rencontrent point chez les animaux ? L'enfant ne rit qu'au moment de l'éveil de la conscience. Cela nous indique déjà pourquoi l'animal ne rit jamais. L'irritation nerveuse et la disposition organique ne suffisent pas pour faire rire et pleurer : on ne rit et on ne pleure qu'à la suite de représentations, arbitraires ou non, mais toujours conscientes.

Le sentiment de la joie et de la tristesse (plaisir et déplaisir) se distingue de la sensation sensible de plaisir et de sentiment sensible, en ce qu'il provient de la représentation produite, soit par l'âme elle-même, soit par les sens. Il produit immédiatement le sentiment de sympathie ou d'antipathie, d'amour en général, ou de haine pour les personnes ou pour les choses. Elevé à son plus haut degré, ce sentiment de sympathie donne la compassion, la commisération, la pitié. D'après le même principe qui nous conduit à la compassion quand nous nous représentons le malheur ou les souffrances d'autrui, la représentation d'un objet de nature à troubler, à renverser nos désirs, nos projets, nos espérances produit en nous les sentiments de crainte, d'angoisse. L'espérance, le courage, l'assurance naissent au contraire de la représentation de choses favorables. Les deux rentrent dans la catégorie générale de l'attente, (d'heur ou de malheur), au moyen de l'imagination anticipant ce qui va arriver. Ce sentiment implique toujours qu'on porte intérêt à la chose attendue : quand l'intérêt est vif et l'attente longue on a le sentiment de l'impatience. Quand l'attente ne se réalise pas, on a le sentiment du désappointement. — Le sentiment de surprise est justement le contraire de celui de l'attente. En lui même, sentiment de déplaisir, il peut changer de caractère suivant la nature de l'objet qui surprend, et avoir, dans les deux cas, les plus fâcheuses conséquences. Il se change en étonnement et admiration quand l'objet de la représentation a quelque chose de rare, d'extraordinaire. Neutre en lui-même, ce sentiment ne devient un déplaisir que quand le contraste avec notre état psychique est fort grand. Le doute est également un sentiment d'attente, mais de deux alternatives différentes pouvant également se réaliser. Quand une des alternatives nous intéresse vivement et nous

paraît ou irréalisable, ou trop lointaine, nous avons le sentiment du désespoir. Le sentiment de l'embarras se rattache à celui du doute, mais il s'en distingue en ce qu'il porte sur les personnes et non sur les choses. Quand nous sentons que nous avons été dans l'embarras, nous éprouvons un sentiment de honte. En face d'une quantité de représentations diverses, nous avons un sentiment d'accablement, de confusion. Il y a le sentiment désagréable d'avoir cherché sans trouver, et le sentiment agréable d'avoir trouvé : d'avoir réussi ou échoué.

Peu importe pour le contenu et le ton des sentiments que les représentations soient de vraies perceptions ou de simples réminiscences. Bien que la présence de l'objet puisse fortifier le sentiment, l'imagination peut, dans certaines circonstances, être d'une énergie telle que ses produits ébranleront le sentiment plus que ne le fait la réalité. De là le plaisir de l'enfant à ses jeux ; de là l'enthousiasme du poète et de l'artiste pour les conceptions de leurs fantaisies ; de là le vif plaisir que procure la simple espérance d'une jouissance sur laquelle on compte. Par contre le déplaisir peut devenir insupportable, dans des cas de doute, de crainte, d'angoisse : ce sentiment est quelquefois plus vif que la douleur résultant de la réalisation de l'événement redouté. La fantaisie exalte ainsi le sentiment en mettant certaines représentations en relation les unes avec les autres. C'est le cas pour le mal du pays, provenant de la privation de l'entourage avec lequel on se sentait tout spécialement en harmonie. L'activité se traduit également par un sentiment spécial : nous avons un sentiment différent quand nous contemplons, rêvons, réfléchissons ou agissons. Une active recherche de quelque chose de difficile à trouver donne le sentiment pénible de l'effort, de la tension d'esprit. Quand notre activité se poursuit aisément, régulièrement, d'une force continue, nous avons un sentiment agréable. Quand nous sommes obligés de nous occuper de représentations qui ne nous intéressent pas, ou de nous livrer à une activité qui nous déplaît, alors que nous en préférerions une autre, nous avons le sentiment de la contrainte. Dès que celle-ci disparaît, nous avons l'agréable sentiment de la liberté. La contrainte se traduit par le mécon-

tentement, ou par l'ennui, quand il faut lire un livre sans intérêt ou écouter un discours vide de sens. Le sentiment contraire (Unterhaltung) est celui que procure une série de distractions, de représentations variées et agréables.

Le sentiment de l'ennui prouve jusqu'à l'évidence que notre âme a le besoin, non seulement d'être active et d'avoir des représentations, mais encore d'obtenir des représentations intéressantes. Dans ce cas nous avons l'agréable sentiment d'être intéressé. Quand rien ne semble plus pouvoir satisfaire ce besoin on a le sentiment d'être blasé qui peut parfois conduire au suicide. Le sentiment habituel du mécontentement, du malaise résulte du fait qu'on a manqué sa vocation. Un but poursuivi longtemps avec persistance provoque le sentiment de la fatigue.

Le besoin de société donne naissance à toute une série de sentiments importants : quand il n'est pas satisfait nous avons le sentiment de la solitude. L'amitié repose sur l'harmonie des traits fondamentaux du caractère, sur la communauté d'intérêt, d'efforts, de but, avant tout sur le respect des sentiments des autres. Les mêmes éléments doivent se trouver dans l'amour conjugal pour qu'il puisse être durable. Celui-ci transforme l'intérêt général pour les hommes en amour personnel.

La sympathie en général et l'amour sont immédiatement en rapport avec le côté moral de notre être. C'est là qu'une classe particulière de sentiments plonge ses racines : le sentiment du droit et du devoir, les sentiments moraux, esthétiques et religieux. Comment ils sortent de la sphère subjective, nous en parlerons ailleurs.

Tels sont les degrés fort divers et fort complexes que l'âme parcourt dans l'évolution de la vie du sentiment. Tous ces sentiments qui surgissent tour à tour dans l'âme sont en même temps des sentiments de soi : c'est en eux que se manifeste la vie de l'âme. Par conséquent tout sentiment de plaisir élève et fortifie l'âme, tandis que tout sentiment de déplaisir la déprime. Le sentiment de soi est pris dans plusieurs acceptions; on y voit ordinairement un sentiment particulier, dans lequel se manifeste un état spécial, une disposition particulière de l'âme; mais nous avons constaté que cet état est la résultante de plu-

sieurs affections psychiques et organiques de l'âme. Nous l'avons présenté comme la base et le commencement de la conscience de soi. Le langage ordinaire emploie le sentiment de soi pour désigner la force, la grandeur, l'importance de nos forces, de nos facultés, de nos capacités et prétentions, le sentiment de notre dignité personnelle, de nos avantages personnels, de nos mérites. Dans ce sens il a pour présupposition la conscience de soi et il doit être séparé des autres sentiments comme quelque chose de spécial. A cet égard il rentre en partie dans les sentiments que l'âme éprouve en tant qu'elle est en rapport avec d'autres âmes.

Tous les sentiments, sans aucune exception, peuvent s'élever jusqu'à des affections, affects plus ou moins forts. Nous n'appelons affects que ces sentiments qui provoquent un ébranlement appréciable, plus ou moins considérable de l'âme, qui par cela même en troublent l'équilibre, c'est-à-dire sa manière d'être ordinaire, habituelle. Il y a variation ici suivant les individus, les tempéraments, les circonstances, aussi n'y a-t-il pas de limite appréciable entre le sentiment et l'affect.

II. *La vie de représentation de l'âme.* L'âme ne se forme pas seulement des représentations, mais elle vit dans ses représentations et avec elles. Les sens lui fournissent constamment des matériaux pour en former de nouvelles, tandis que de son côté elle se rappelle les anciennes : on ne peut concevoir un état dans lequel la conscience serait complètement vide de représentations.

Appuyé sur ces faits, on a voulu voir dans les représentations des éléments indépendants qui, dès qu'elles sont formées, possèdent une existence à elles, indépendamment de l'activité de l'âme, leur permettant de se désagréger, de se combiner, de s'associer d'elles-mêmes, suivant leurs antipathies ou affinités. On a conçu en conséquence la conscience, comme une scène sur laquelle les représentations viendraient poser, scène qui ne pourrait jamais rester vide parce que chaque représentation ayant le besoin de se produire, elles seraient en quelque sorte toutes sur le seuil, dans les coulisses, épiant le moment d'envahir le théâtre inoccupé. Herbart a exposé cette hypothèse

que Beneke et Fortlage et d'autres ont acceptée et développée.

Comment les représentations pourraient-elles demeurer ainsi latentes dans l'âme, de façon à pouvoir se produire à la première occasion? D'où vient le souvenir? La mémoire? Que deviennent les représentations quand elles ont disparu de la conscience?

Nous l'avons vu, notre conscience est affectée d'une déplorable étroitesse, ou pour mieux dire dans chaque moment nous ne pouvons avoir qu'une seule représentation formant le contenu de notre conscience. Cependant comme l'essence de notre conscience consiste à distinguer et qu'on ne peut distinguer une représentation d'une autre qu'en les mettant en rapport, il faut bien qu'une seule représentation ne remplisse pas tout le contenu de notre conscience.

De sorte que déjà là, au tout commencement, alors que nos représentations se forment, il faut que le souvenir joue un certain rôle, pour que nous ne perdions pas le lien, le terme de comparaison entre la représentation qui est à l'avant-scène de notre conscience et celle de laquelle nous la distinguons. Il semble qu'il reste dans la conscience, comme un résidu de la représentation qui disparaît, comme ces images physiologiques d'un objet que nous conservons dans les yeux après l'avoir longtemps contemplé. Chaque sens aurait ainsi sa mémoire particulière.

Mais cette réminiscence sensible ne peut évidemment servir qu'à venir en aide à la mémoire. En effet, nous ne nous rappelons pas seulement nos représentations sensibles, mais encore nos idées, nos principes, nos actes de volonté à la formation desquels les sens n'ont en aucune façon participé.

De sorte que le souvenir ne saurait être confondu avec cette quasi-réminiscence sensible. Le souvenir est plutôt une faculté particulière, une qualité de notre conscience au moyen de laquelle nous devenons conscients que quelque chose a fait partie du contenu de notre conscience. Cette conscience est en quelque sorte le premier souvenir fondamental, la condition de de toutes les réminiscences particulières. Car, quand nous ne réussissons pas à nous rappeler qu'une représentation a fait

partie du contenu de notre conscience, nous ne pouvons nous en souvenir, nous sommes obligés de la tenir pour quelque chose de nouveau. Or cette première condition *sine quâ non* n'est à son tour tout simplement que la suite d'un acte par lequel l'âme a distingué. Au moment où une nouvelle représentation fait son apparition sur la scène de la conscience, nous la distinguons de celle qui disparaît à l'arrière-plan ou dans les coulisses. Voilà pourquoi nous devenons conscients de cette disparition et implicitement de cette représentation comme disparaissante. Le contenu préalable de la conscience, justement parce qu'il a disparu avec conscience, demeure contenu de notre conscience, en tant que au milieu du flux des représentations qui se pressent sur le théâtre de notre conscience, nous demeurons toujours conscients que nous avons eu une multitude de représentations. Cette conscience accompagne donc d'une façon générale et vague les représentations du moment, bien qu'il n'y ait aucune relation entre elles et les anciennes. Car, lorsque tout rapport manque, alors manque aussi le rapport entre la conscience du contenu présent et celle du contenu passé. Lorsque au contraire un pareil rapport demeure inhérent au contenu présent, et devient par cela même implicitement le contenu de la conscience, alors la conscience de ce contenu passé se dégage immédiatement de la conscience générale de nos représentations passées, pour s'unir avec le contenu présent de la conscience, c'est-à-dire nous nous souvenons de ce qui a formé autrefois le contenu de notre conscience. C'est pour ces cas-là qu'on admet une faculté spéciale appelée la mémoire.

Mais, justement, les cas les plus simples et les plus à notre portée, au moyen desquels nous sommes informés de cette faculté appelée la mémoire, montrent qu'il ne s'agit pas d'une faculté particulière de l'âme. Quand nous revoyons aujourd'hui un objet que nous avons vu hier, nous nous rappelons que nous l'avons déjà vu : le souvenir se représente involontairement, aucun acte particulier de l'âme n'est nécessaire. L'observation la plus exacte de soi-même du moins ne constate en rien une activité particulière de l'âme, pour rendre compte de l'origine

du souvenir. La chose se fait d'elle-même et spontanément. L'identité des objets est perçue directement (au moyen d'un acte inconscient de comparaison) parce que, ici, avec la conscience du contenu présent surgit immédiatement la conscience du contenu passé. Dans d'autres cas, quand le rapport avec le passé est réel, mais non aussi évident, nous devons diriger notre conscience (notre faculté de distinguer) sur l'ensemble de nos représentations passées pour chercher à découvrir celles d'entre elles qui se trouvent en rapport avec le contenu présent de notre conscience, c'est-à-dire nous devons réfléchir, chercher à nous rappeler.

Tous ces faits-là ne s'expliquent que si nous voyons dans la mémoire une qualité, une faculté de la conscience elle-même. Il est absolument impossible de faire autrement quand nous considérons que d'une façon absolue, et sans aucune espèce d'exception, nous ne pouvons nous rappeler que ce qui est devenu contenu de notre conscience. En y regardant de plus près, on s'aperçoit que des sensations, sentiments, désirs passés il n'y a de remémorable que ce que nous en avons perçu, que ce que nous y avons fait, que ce qui est devenu jadis contenu de notre conscience, que ce dont notre faculté de percevoir a fait une représentation.

Le souvenir dépendant à tel point de la conscience, quant à son existence, sa forme et son contenu, il ne peut être lui-même conçu que comme une qualité, une faculté de la conscience. Au fait, la conscience d'un contenu extérieur (la mémoire) et la conscience d'un contenu présent est au fond absolument une seule et même conscience : peu importe, pour la conscience purement comme telle, que son contenu appartienne au passé ou au présent. La cause de ce fait gît dans l'essence et dans l'origine de la conscience elle-même. La conscience ne naît que par l'action même de l'âme, par l'activité de celle-ci qui distingue ; la représentation comme telle n'est qu'un produit de l'âme elle-même ; donc il est nécessairement indifférent pour la conscience comme telle que la représentation surgisse à l'occasion d'un fait donné dans le moment même, ou qu'elle ait été formée antérieurement. En soi une représenta-

tion ne diffère en rien de l'autre. Souvent même le souvenir d'un événement passé est plus clair, se dessine mieux que la représentation d'un événement actuel ; parfois aussi nous nous plongeons à tel point dans les souvenirs du passé que la conscience du présent disparaît complètement.

Du moment où c'est la même conscience qui se représente un contenu présent et qui se rappelle un contenu passé, on conçoit sans peine que, quand une force de la conscience disparaît, l'autre se montre incontinent. La conscience en effet ne peut jamais être vide de tout contenu, parce que le souvenir fait tout aussi décidément partie d'elle-même, que la représentation d'un contenu présent. Quand donc le présent est trop faible pour faire acte de présence et occuper la scène, le passé se montre forcément. Ce retour ne tient nullement à un prétendu mouvement des représentations en elles-mêmes, mais aux états divers de l'âme. Quand le présent ne l'absorbe pas assez pour l'intéresser elle se tourne tout naturellement et d'elle-même vers le passé, d'une façon consciente ou non. Alors les anciennes représentations paraissent à nouveau non comme sortant d'une boîte, d'un réservoir quelconque où elles étaient emmagasinées, mais parce qu'elles sont demeurées parties intégrantes de la conscience en soi. Si elles ne se montrent pas toutes à la fois, cela tient à l'étroitesse de la conscience qui ne permet qu'à une seule représentation de poser à un moment donné. Les représentations subissent la différence entre la chose en soi et le phénomène qui domine toute notre vie intellectuelle. De même que la chose en soi, dès qu'elle est une fois, est une chose et le demeure, qu'elle nous apparaisse d'ailleurs, ou non, de même aussi la représentation, dès qu'elle a une fois surgi, demeure en soi représentation, c'est-à-dire contenu de la conscience, propriété de l'âme consciente, même quand elle ne nous apparaît plus et ne doit jamais plus nous apparaître comme représentation.

Comment se fait-il alors que nous puissions nous rappeler certaines représentations et que nous en oubliions définitivement d'autres, puisque toutes devraient faire partie intégrante de notre conscience? Nous ne pouvons nous rappeler que les re-

présentations dont nous avons été conscients au moment où elles surgissaient, qu'elles faisaient partie de notre conscience. Je me rappelle avoir vu hier une multitude d'hommes, mais je ne me rappelle aucun individu en particulier, parce qu'aucun d'eux individuellement n'a fait partie du contenu de ma conscience. Nous nous rappellerons au contraire un curieux personnage dont la vue nous aura frappé.

Voilà pourquoi les choses que nous avons apprises par cœur, que nous avons imprimées dans notre esprit nous reviennent aisément. De là la difficulté de nous rappeler soit les représentations confuses, soit les sensations et les sentiments qui ne se sont pas traduits en représentations. Plusieurs représentations semblables nous échappent ou se confondent. Nous oublions aisément les noms, les dates, les nombres, tout en nous rappelant les personnes ou les circonstances auxquelles ils se rapportent.

La clarté et la précision de l'intuition ne suffisent pas pour qu'on se rappelle : il faut encore qu'on s'intéresse à la représentation. Ainsi s'explique la mémoire, extensive et intensive, qu'en général chaque homme de talent acquiert dans son domaine. Voilà pourquoi, avec l'âge avancé, les représentations ne sont plus remémorables. Une représentation sera plus au moins remémorable suivant le sentiment qui l'accompagne ou qui est en rapport avec elle. Le sentiment incorpore la représentation à l'âme : il en devient avec elle partie intégrante. Aussi ne pouvons-nous pas oublier les événements qui ont provoqué en nous un vif et durable sentiment de joie ou de douleur. Nous conservons un vivant souvenir des personnes que nous avons vivement aimées ou haïes. Tout dépend donc du plus ou moins d'ébranlement provoqué dans l'âme au moment où se forme pour la première fois la représentation.

L'acquisition de la langue paraît faire une importante exception à tout ce qui précède. La plupart des hommes n'ont aucun intérêt pour les notions comme telles, pour une foule de noms, de plantes, d'animaux, de pierres qui ne provoquent non plus aucun sentiment. Et ce sont cependant là les choses qu'on se rappelle à tout moment le plus aisément, même dans

un âge avancé, dans les cas de maladie mentale ou d'apoplexie, même quand le nom est oublié. Là encore il y a un intérêt implicite dont on ne se rend pas ordinairement compte. D'abord ce n'est que par un acte de distinction que nous dégageons une notion de la représentation qui forme au début le contenu de notre conscience et en second lieu nous fortifions sans cesse la représentation en rapportant les faits ordinaires et concrets (pierre, homme, animal, plante) à l'idée de genre ou d'espèce qui les contient. Qui dira que l'homme scientifique ne s'intéresse pas aux idées, aux notions de sa science? L'homme ordinaire lui-même se préoccupe, d'une façon consciente au non, d'élargir, de rectifier ses connaissances.

2° *La soi-disant association des idées.* — Ce ne sont pas les représentations qui vivent dans l'âme, mais c'est l'âme qui vit dans ses représentations. Cet acte inconscient ou conscient de l'âme par laquelle elle se sert des représentations actuelles pour s'en rappeler d'anciennes, procède d'un (Trieb) penchant, d'une propension qui domine dans l'âme. Elle éprouve le besoin, non seulement de faire de l'ensemble du contenu de sa conscience un tout, mais encore d'en relier les parties, de les rattacher les unes aux autres. C'est là un penchant naturel de l'âme humaine, un moment essentiel de son humanité. C'est lui qui, dès le début de la conscience, nous pousse à penser, c'est-à-dire à relier, à combiner les divers faits qui forment le contenu de notre conscience. De là la haute importance du souvenir et de la mémoire. Sans ces facultés le penser serait réduit aux petits éléments du moment; il ne nous serait pas possible de percevoir les qualités, les caractères généraux qui relient les choses, de les classer en genres et en espèces. Voilà pourquoi toute la vie intellectuelle baisse avec l'affaiblissement de la mémoire. C'est sur ce penchant, ce besoin que repose la prétendue association des idées qui joue un si grand rôle en psychologie, bien qu'elle manque de toute base, de toute justification scientifique. Nous nions absolument que les représentations puissent d'elles-mêmes se relier, s'attirer et se grouper comme on le prétend. Nous nions que les représentations occupent une position indépendante en face de l'âme et qu'elles

en déterminent la vie. Tout ce qui a pris la forme de représentation ne peut, comme représentation, se fondre ou s'associer de soi-même avec d'autres représentations ; tout phénomène de ce genre est un produit de l'activité de l'âme.

D'abord du moment où il est démontré, comme nous l'avons fait, que c'est l'âme qui, par sa propre activité, donne le contenu à la conscience, il est clair qu'elle doit conserver la haute main sur ses propres produits pour les organiser, les grouper, les diriger comme elle l'entend. Et toutefois, n'est-il pas bien connu que parfois nous nous efforçons en vain de chasser certaines représentations de notre conscience ? — Mais nous ne prétendons en aucune façon que les représentations dépendent constamment et toujours de notre *volonté*, nous affirmons seulement qu'elles dépendent des intérêts, des mouvements, des activités, des moments psychologiques parmi lesquels la volonté trouve aussi sa place. Le fait que certaines représentations se refusent à disparaître de notre conscience, malgré tous nos efforts, ne tient nullement à la résistance, à la force de persistance des représentations, mais à la faiblesse de la volonté, quand il s'agit de dominer certaines agitations de l'âme ou de les éloigner. La représentation ne vient ni ne demeure d'elle-même, elle est provoquée par l'âme, soit par suite de l'irritabilité des nerfs provoquant dans l'âme des hallucinations, soit parce que l'âme s'intéresse si vivement aux représentations qu'il serait question de chasser (crainte ou espérance, joie ou tristesse), que cet intérêt attire et retient les représentations. De sorte que dans, les deux cas, la volonté se trouve lutter avec un certain état d'âme déterminé. Quand cette agitation disparaît, les représentations disparaissent ou elles se soumettent à la volonté qui les pourchasse.

La prétendue lutte à laquelle les représentations se livreraient entre elles pour occuper l'avant-scène de la conscience, est une pure fiction psychologique. Elles ne font que lutter entre elles au sujet d'une résolution à prendre. Et quand elles forment le contenu de la conscience, c'est simplement comme lutte, et non pour s'y disputer la place ou s'évincer. C'est toujours l'intérêt que nous portons aux représentations qui fait

que, faibles ou fortes, elles occupent une place prépondérante dans le contenu de la conscience.

Pour maintenir cette lutte des représentations, on en a appelé à la mémoire. — Toutefois, ce n'est pas le temps lui-même qui affaiblit notre mémoire, mais la multitude des représentations remplissant le temps. Et cet affaiblissement ne tient pas à ce que d'autres représentations dissemblables sont survenues et ont chassé les premières. L'affaiblissement de la mémoire provient au contraire de ce que, par suite d'une trop grande abondance de représentations semblables, l'âme ne réussit plus à distinguer entre elles. — Ce ne sont pas les représentations qui luttent entre elles et se repoussent, mais les intérêts de l'âme profondément gravés dans sa nature, qui peuvent lutter et s'évincer.

Si les représentations ne viennent et ne s'en vont pas d'elles mêmes, ce n'est pas non plus d'elles-mêmes qu'elles s'associent. — D'abord, pourquoi les représentations qu'on prétend s'unir d'elles-mêmes, ne se séparent-elles pas aussi d'elles-mêmes? Le second phénomène est aussi fréquent que le premier. Toute abstraction est une séparation.

La ressemblance, l'homogénéité des représentations serait la cause de leur association. On cite pour exemple les doubles sensations de l'ouïe et de la vue, qui, dès qu'elles pénètrent dans le même lieu, n'en forment qu'une seule pour la conscience. — Mais la conclusion pèche en ce qu'il ne se forme pas d'abord deux sensations qui se fondent, mais une seulement. — Nous nions également que les idées s'associent d'elles-mêmes, en vertu d'une prétendue attraction. Cette invasion de forces physiques dans le domaine de la psychologie, ne peut servir qu'à troubler les idées. On invoque également la loi des contraires comme principe d'association des représentations. Encore ici le fait de plusieurs sensations contraires marchant ensemble peut être l'occasion de la formation d'une même représentation, mais c'est toujours l'activité de l'âme qui fond les perceptions en une intuition d'ensemble.

Du moment où les représentations ne s'associent pas d'elles-mêmes, il en résulte que les représentations générales, les

notions abstraites ou concrètes ne se forment pas d'elles-mêmes. La formation première de notions psychologiques (que l'âme forme nécessairement et d'une façon inconsciente), et leur transformation en notions logiques, réclame l'activité de l'âme, le jeu de ses fonctions, de ses lois et de ses normes.

Malgré les apparences contraires, les représentations ne s'associent jamais toutes seules, d'elles-mêmes, ou en vertu d'une force d'attraction. Il faut admettre qu'il y a dans l'âme une propension naturelle à ramener l'ensemble de ses représentations isolées à des représentations générales et à les classer en notions. Il y a donc toujours à la base une activité nécessaire et inconsciente de l'âme.

Voici des faits qui établiront clairement qu'il en est bien ainsi. Si les représentations semblables s'associaient d'elles-mêmes, il faudrait qu'une représentation donnée nous rappelât *toutes* celles qui lui sont semblables. La vue d'une maison, d'un arbre, devrait nous rappeler toutes les maisons, tous les arbres. En fait cela n'a pas lieu. Nous n'associons à notre première représentation que les représentations semblables qui nous intéressent sous un rapport quelconque. La mélodie qui nous replonge dans nos jeunes années, ne nous eût rien rappelé si elle n'eût primitivement attiré notre attention. En second lieu, quand notre esprit est vivement agité, il ne se fait pas d'association d'idées. Il faut pour cela que l'âme soit dans un certain équilibre relatif. Même alors, quand cette condition est remplie, nous n'associons que des idées en harmonie avec notre état, nous intéressant par quelque côté. En troisième lieu, l'expérience montre que quand nous voulons, nous pouvons couper court à toute association d'idées : il nous suffit de concentrer fortement notre attention sur un objet. Il n'y a que ceux qui ont pris l'habitude de laisser errer leur esprit à l'aventure, qui ne peuvent pas échapper aux associations arbitraires. — Enfin la seconde des lois d'association, l'association par contraste (qui veut que la vue d'un homme gros et gras nous rappelle un ami maigre ou fluet), dépose en faveur de notre théorie. Ceux qui prétendent que les idées s'associent et s'attirent d'elles-mêmes, ne peuvent

expliquer ce fait. Car dire que les représentations s'attirent comme les semblables, serait évidemment renverser une loi par l'autre. Quant à nous, nous pouvons montrer pourquoi et comment l'âme en vient à faire une association de représentations contraires.

On comprend pourquoi nous avons traité si longuement le problème de l'association des idées : il est de la plus haute importance. La solution du problème de la liberté de la volonté se rattache de très près à celui de la liberté de l'association des idées. Il est hors de doute que nous n'exerçons aucun pouvoir immédiat sur nos sensations, sur nos sentiments, ni sur nos affects, nos penchants et nos désirs ; nous ne pouvons les contenir et les dominer qu'en leur opposant des représentations appropriées à cette fin ; il est donc clair qu'il ne peut être question d'une liberté de la volonté, si nous ne pouvons exercer aucun pouvoir sur nos représentations, si nous n'avons pas la capacité de choisir celles auxquelles nous obéirons. Du moment où les représentations ont libre carrière pour se combiner en vertu de leur force respective, mécaniquement, avec ou sans loi, l'âme n'est plus que le jouet de ses sensations, penchants, sentiments et représentations qui surgissent en elle, bien qu'avec son concours, sous l'action de diverses influences intérieures et extérieures, secrètes et manifestes. Quand une philosophie met à la base de la psychologie la fausse idée que les représentations se combinent et s'associent d'elles-mêmes, elle doit, bon gré mal gré, aboutir au déterminisme le plus absolu, comme n'ont pu s'empêcher de le faire Herbart et ses disciples, malgré tous leurs efforts en sens contraire.

3° *L'imagination et la fantaisie.* — Tout acte arbitraire de représentation et de volonté, si irrationnnel et absurde qu'il puisse paraître, procède toutefois d'un motif. Le motif le plus arbitraire qu'il puisse y avoir, c'est le sentiment même de l'arbitraire, le penchant patent, inhérent à l'âme, et se développant avec la conscience, faculté de s'affirmer comme libre et de montrer qu'elle l'est par ses représentations et ses volitions. Ce motif fournit la preuve la plus évidente qu'il y a un pouvoir arbitraire de l'âme pouvant se donner carrière. Ces

produits arbitraires de la fantaisie, les dispositions naturelles et l'exercice de l'imagination y aidant, peuvent acquérir un degré d'intensité tel qu'ils se présentent à l'âme avec la clarté et la précision de perceptions sensibles dont il est impossible de les distinguer. Bien que l'état des nerfs et celui des sens puissent avoir prêté leur concours, ce n'en sont pas moins là des combinaisons arbitraires produites par l'âme. Mais encore faut-il que l'âme ait un motif pour développer ainsi cette activité arbitraire. Un acte arbitraire sans motif serait un effet sans cause, qu'on ne peut décidément pas admettre.

Déjà pour la qualité, la forme, le contenu du rêve, il est fort vraisemblable que les produits arbitraires de l'imagination ont leur motif dans certains états du corps et de l'âme.

Dans l'état de veille ces motifs deviennent plus clairs. L'imagination est plus ou moins excitée par certaines impressions, sensations, aliments, breuvages, vin, opium, café. La physiologie est chargée de montrer le pourquoi si elle peut. Certaines sensations spéciales, couleurs (rouge et violet), bruit de la trompette et du tambour, bruissement des feuilles, certaines odeurs même, phénomène étrange, un homme bizarrement habillé avec une physionomie à l'avenant, la vue de la mer et des vagues prenant leurs ébats, tout cela et bien d'autres choses, exerce une influence incontestable sur l'imagination.

Il importe de remarquer que l'effet est produit non pas directement, immédiatement par l'impression sensible, mais par l'intermédiaire du sentiment. Quand une sensation nous laisse indifférent, notre imagination n'est pas non plus affectée. L'ébranlement de l'imagination résulte de celui de l'âme, et le premier ébranlement de l'âme par une sensation donne justement un sentiment. Pour que l'action puisse être produite, l'âme doit être dans un calme relatif ; si elle est par trop préoccupée ou absorbée, la sensation ne produit pas un effet assez énergique pour que l'imagination soit à son tour ébranlée.

L'imagination se montre généralement plus vive, plus prompte, plus impressionnable dans la jeunesse. On a voulu expliquer ce fait en disant qu'elle est du nombre de ces facultés

qui s'affaiblissent avec l'âge. Mais les représentations ayant leur source dans l'intérieur (indépendantes des sens) sont loin d'être moins abondantes dans un âge avancé. Il suffit de rappeler que la jeunesse s'ennuie fort aisément, tandis que les vieillards ont des insomnies et ne s'endorment que lentement et difficilement par suite de la plénitude de représentations, de pensées, de réflexions qui s'imposent, malgré les efforts qu'on fait pour les repousser. Mais, si l'imagination conserve la même force avec l'âge elle est moins impressionnable. Une fois mise en mouvement elle peut agir tout aussi vigoureusement chez le vieillard, mais il faudra un excitant plus puissant pour l'ébranler.

C'est pour la même raison que l'imagination est plus impressionnable chez le sexe féminin. L'âme des femmes est plus impressionnable comme aussi celle des hommes ayant un tempérament sanguin. Celui-ci provient en effet d'une plus grande impressionnabilité de l'âme par les impressions extérieures.

Seulement parce que les perceptions sensibles n'agissent sur l'âme que par l'intermédiaire des sentiments, les effets, les penchants, les désirs (tout autant de choses se manifestant par le sentiment) ébranlent plus fortement l'imagination que les impressions sensibles. Il suffit de songer à l'action qu'exercent la défiance, le soupçon, la jalousie et surtout l'amour. La joie n'émeut l'imagination que momentanément ; la douleur peut la troubler, au point que le corps en souffre. Le sentiment religieux peut fortement ébranler l'imagination surtout quand il tourne au fanatisme et à l'enthousiasme. Chaque sentiment exerce sur l'imagination une action d'autant plus puissante qu'il s'élève par lui-même jusqu'à la hauteur de l'affect et de la passion. Le sentiment de frayeur et d'effroi fait seul exception. C'est qu'il trouble toute l'assiette de l'âme et spécialement la faculté représentative.

Tout en ébranlant fortement l'imagination, les sentiments et les affects rétrécissent le cercle de son activité. Plus vif est le sentiment plus il concentre sur lui l'imagination et la détourne d'autres objets.

Dès que l'imagination est ébranlée, elle fait sentir son in-

fluence dans tous les domaines de la vie de l'âme et cela d'une manière très diverse, souvent très violente. Les diverses individualités humaines (tempérament, disposition, genre de vie) déterminent les divers genres de manifestations. Elle réagit surtout sur la vie du sentiment pour la provoquer : elle produit des sentiments de colère, de vengeance, de douleur, d'inquiétude et d'angoisse qui peuvent devenir des affects. Elle exalte également les penchants, les désirs, les besoins sexuels, l'ambition, le besoin de posséder, dont elle peut faire de violentes passions. Qui ne sait quelle puissance l'imagination exerce sur la volonté? Il suffit de se rappeler avec quelle peine on dompte les sentiments déchaînés et combien souvent on échoue.

Le domaine dans lequel l'imagination exerce proprement son activité demeure cependant toujours la vie représentative de l'âme. Quand elle agit sur d'autres domaines, c'est toujours par l'intermédiaire de représentations. Son activité à elle consiste à former des représentations. Son travail est du reste exclusivement formel, organisateur ; elle est hors d'état de créer un contenu absolument nouveau. Le contenu objectif de toutes nos représentations concernant les choses du monde phénoménal nous est, en effet, fourni par les diverses sensations. Quant au contenu des impressions venant du dedans, l'imagination ne peut pas non plus créer un nouveau sentiment: encore ici elle doit se borner à fusionner, à combiner. Quant aux représentations que l'âme elle-même a formées, auxquelles elle a donné le côté formel, elles sont entièrement à la merci de l'imagination. Mais encore ici son travail est exclusivement formel : elle ne peut que tirer le meilleur parti des matériaux qui lui sont fournis, sans en créer de nouveaux.

En dépit de toutes ces limites, l'imagination agit d'une manière très diverse et très puissante. 1° Elle détermine les contours de tout ce qui est vague, indécis, flottant, soit immédiatement dans la perception, soit dans la mémoire. C'est ici que les sources d'erreur abondent, soit que l'objet n'étant pas aisément déterminable chacun y mette du sien, soit qu'on n'ait pas bien vu, observé, perçu ce qui était en soi déterminable.

Preuve nouvelle que ce n'est pas l'entendement seul qui forme nos représentations, la force plastique de l'âme joue un grand rôle. 2° Elle distingue, trie, sépare et par cela même purifie. Ainsi elle dégage les souvenirs de leur milieu dans le temps et l'espace, pour les isoler ou les placer dans de nouveaux cadres. Ce n'est pas à dire qu'elle puisse s'émanciper entièrement des formes, de l'espace et du temps, mais elle peut agir en toute liberté avec elles. Elle peut à volonté faire d'un objet un géant ou un nain, faire Hélène éternellement jeune et belle, donner aux dieux et aux trépassés un corps immortel, une activité indépendante du temps et de l'espace. Elle purifie nos souvenirs, ne gardant que l'important, l'intéressant et laissant tomber l'accessoire. De là le brillant éclat jeté sur nos souvenirs agréables, l'ombre profonde qu'elle projette sur les événements pénibles.

L'imagination n'accomplit pas tout cela d'elle-même, avec une spontanéité absolue. Elle est provoquée en partie par les intérêts divers de l'âme, en partie aussi par le plaisir que tous les hommes prennent à tout ce qui est extraordinaire, surprenant, merveilleux, grandiose. Ce plaisir-là est un trait extrêmement caractéristique de la vie humaine. Aucun animal ne le connaît si près qu'il se rapproche de l'homme par ses facultés. C'est là une marque certaine de la supériorité de l'homme qui montre que sa destinée est au delà des limites étroites de ce monde. Chaque impression de plaisir découle de la satisfaction d'un besoin. Puisque l'homme prend un si vif plaisir à ce qui est grandiose, extraordinaire, merveilleux, miraculeux, il faut que l'âme ait un besoin inné de s'élever au-dessus de ce qui est commun, ordinaire, limité, pour arriver à plus de liberté, de force et de puissance. C'est là le secret du plaisir que nous font éprouver les événements tragiques, les iniquités même, pourvu qu'elles soient grandes et que nous n'en soyons pas affectés. Ainsi s'expliquent la soif des grandes actions, des résultats extraordinaires de notre volonté et de notre activité, mais aussi les illusions qu'on se fait sur ses forces, ses talents, ses avantages. L'imagination nous prend en effet, nous-mêmes pour objectif, pour nous gratifier de dons qui

nous font défaut. Elle devient la mère du trop grand cas que nous faisons de notre personne, de la vanité, de l'orgueil, de la fierté. C'est ce besoin natif qui explique également pourquoi l'imagination ne grossit pas seulement ce que nous désirons et espérons, mais aussi ce que nous craignons. C'est aussi ce besoin qui pousse aux exagérations et aux extravagances.

L'imagination ne provoque pas seulement des illusions, elle concourt puissamment à la formation des représentations générales et des notions, et augmente ainsi notre connaissance et notre science. C'est elle qui discerne, distingue et sépare les traits que plusieurs objets possèdent en commun, pour en faire leur type, leur notion. C'est là une portion 3° de l'activité synthétique, organisatrice que l'imagination déploie dans les circonstances les plus diverses. C'est elle qui a trouvé la progression mathématique dans la double direction de l'augmentation ou de la diminution qu'elle peut poursuivre jusqu'à l'infini. Elle s'empare d'une série de représentations pour leur ajouter de nouveaux membres, jusqu'à ce qu'elle pense avoir obtenu un tout complet; ne pût-elle le ranger que dans la notion négative de l'infini. C'est grâce à elle que nous comblons, involontairement et d'une manière inconsciente, les lacunes des récits que nous entendons et de ceux que nous faisons de nos propres aventures. Sans son précieux concours, quel intérêt prendrait-on à la lecture d'un roman, à la représentation d'une pièce de théâtre, à la vue d'un tableau historique? C'est elle encore qui ajoute tous les éléments accessoires (temps, localités, mobiles, causes effets, conséquences, commentaires) à un événement que nous n'apprenons qu'en gros : elle ne s'arrête que quant elle est arrivée à former un tout (relatif) qui la satisfait. Voilà pourquoi les traditions, les bruits, n'augmentent pas seulement en importance et en signification, mais deviennent aussi plus détaillés, plus circonstanciés et plus précis à mesure que la série des intermédiaires va en augmentant. C'est grâce à elle que les petites filles éprouvent un si vif plaisir à jouer avec leurs poupées et les garçons avec les soldats de plomb. C'est elle aussi qui soutient la pénétration du chercheur scientifique

quand il doit compléter les lacunes d'une science, découvrir la cause, le but d'un phénomène, prévoir les effets d'un autre. Jean Paul a raison de dire que l'imagination fait de chaque partie un tout, de toutes les parties du monde des mondes.

Ici encore, en faisant tout cela, elle n'obéit pas à une spontanéité absolue et non motivée. L'imagination est excitée par le plaisir, souvent faible et obscur, que nous fait éprouver la représentation d'un tout bien ordonné, bien arrondi et systématique, tandis que ce qui est défectueux, plein de lacunes et en désordre nous déplaît. Le plaisir que nous procure quelque chose de bien ordonné ne saurait tenir à la facilité extrême avec laquelle nous nous en faisons une représentation, car il augmente en proportion de la richesse du tout, de la multiplicité des parties, et il nous faut toujours de la peine pour nous représenter cette richesse. Il y a un besoin primitif de l'âme humaine de s'élever au-dessus des détails, des parties morcelées et disparates pour arriver à un tout bien ordonné formant un ensemble régulier. Ce besoin se montre non seulement pour ce qui tient aux représentations, à la pensée, à la science, mais aussi dans la vie pratique pour ce qui concerne l'action. Encore ici nous ne trouvons rien de pareil dans l'âme des animaux. Voilà pourquoi tout homme soupire après un cercle d'activité déterminé et aussi étendu que possible. De là le besoin pour chaque science de tout ramener dans son domaine à un ensemble bien ordonné, et la tentative désespérée de ramener toutes les sciences à un seul système. De là l'humeur voyageuse de l'homme qui le pousse à aller prendre possession des parties encore inconnues de la terre. En un mot, tout homme éprouve le besoin d'étendre sa science et sa sphère d'action ; le fait est généralement reconnu. Toutefois il ne porte pas sur un tout infini, illimité, comme on le croit généralement, mais sur un tout achevé, déterminé. Et ce n'est que parce que le tout qu'il croit avoir perçu, lui apparaît, examiné de plus près, de nouveau défectueux et plein de lacunes, ou comme n'étant lui-même qu'une partie que le besoin paraît s'égarer dans l'infini, l'illimité. C'est ce besoin qui donnant des ailes à l'imagination, l'entraîne à des distances incommensurables, l'aiguillonne à

remplir de ses productions, les vides du temps et de l'espace pour se faire de tout une conception d'ensemble.

La fonction la plus ordinaire et la plus importante de l'imagination consiste à faire de libres combinaisons. Nous entendons par là la pleine et entière liberté de traiter les représentations et ses propres créations. Cette faculté de combiner se manifeste dans l'association à l'infini des idées, dans les pointes, jeux de mots, coq-à-l'âne, traits d'humour. Tout cela résulte d'une association des idées, faite d'une manière prompte et vivante, sous l'éperon de l'imagination. Cette faculté de combiner se montre surtout, d'une façon plus libre, plus originale, dans la formation des représentations nouvelles, différentes de celles que nous offre la réalité. Dans cette catégorie rentrent les songes tout à fait extraordinaires qui dépassent, comme on dit, toute imagination. Ils nous hantent dans les moments où nous sommes engagés dans le train ordinaire et ennuyeux de la vie ; c'est ainsi que l'âme satisfait involontairement son irrésistible besoin, d'extraordinaire, de merveilleux. Ainsi s'expliquent ces contes d'enfants, ces récits populaires, — souvent pleins de sens, d'autre fois simples jeux, — créations qui aspirent au mer veilleux : arbres et bêtes qui parlent, pommes d'or, palais de cristal, princes et princesses métamorphosées par la baguette magique d'une bonne fée. Dans cette classe rentrent les formes symboliques, allégoriques, que l'imagination a mises au service des représentations et des dogmes de la religion, les formations en apparence arbitraires et souvent si pleines de sens qui dans les cultes de la nature se développent suffisamment pour produire des mythes : les visions prophétiques, les apparitions de l'extase religieuse. Ces derniers phénomènes exigent le concours de l'imagination, même s'ils sont un produit de l'intervention divine et non d'un sentiment religieux échauffé par l'enthousiasme.

C'est cette imagination, parfaitement libre en ses combinaisons, qui donne aux sensations, aux sentiments le ton le mieux fait pour les exprimer ; elle crée le mot qui pourra le mieux les rendre pour la conscience en formation ; c'est elle enfin qui traduit le mot fugitif qui s'évanouit, en une figure parlant aux

yeux et crée ainsi la langue et l'écriture. Encore ici elle est loin d'agir arbitrairement et sans motif. La formation de la langue n'est nullement arbitraire; elle est réglée par la nécessité de la formation, de la communication et par le besoin de fixer les représentations. Elle se borne à choisir en toute liberté et à combiner les tons pour rendre les sensations, les sons pour désigner les représentations, les contours pour former le mot. Les éléments que la nature et l'organisme fournissent sont si généraux et si vagues que l'imagination a libre carrière pour les choisir et les combiner à son gré. Ainsi s'expliquent les différences des langues, des écritures selon les pays, les tribus, les nations. Voilà aussi pourquoi, au début, la transformation des langues est prompte, étendue, tandis qu'elle est beaucoup plus lente et moins importante plus tard.

L'imagination qui combine est beaucoup moins libre, dans le champ de ce qu'on a appelé « la fantaisie mathématique » c'est-à-dire dans la formation des configurations mathématiques. On est réduit à tirer le meilleur parti possible des figures et des cercles qui, loin d'être des produits arbitraires sont implicitement donnés dans la représentation de l'espace. Il n'est pas, du reste, nécessaire d'insister sur le grand rôle que joue l'imagination dans le travail des mathématiciens.

La faculté de séparer, de distinguer, d'abstraire, se rattache de très près à celle de combiner. Celle-ci, en effet, ne saurait fonctionner sans l'autre. Il faut que, pour combiner, on dégage en même temps les traits divers des matériaux donnés. Mais l'imagination combine, retravaille, agence, modifie tellement les éléments dégagés des matériaux qu'ils paraissent tout à fait nouveaux. C'est ce qui a fait donner à cette imagination le nom de productrice. Il va sans dire qu'il n'y a que productivité relative; l'imagination ne peut créer les éléments. La productivité de l'imagination est déterminée par la nature des intérêts de l'âme. Ce sont eux surtout, qui déterminent l'activité créatrice de l'imagination alors même qu'elle paraît le plus libre. Ces intérêts de l'âme donnent aux produits de l'imagination leur valeur et leur signification; ils font qu'elle s'élève tantôt vers un idéal qui enthousiasme, tandis que dans d'autres ils la rabaissent jusqu'à

des jeux stériles ou à des caricatures de la réalité. Quand on parle d'une imagination grossière, pervertie, corrompue, on n'a pas certes en vue les images des phénomènes naturels, mais l'état, les intérêts corrompus, désordonnés de l'âme. Ce n'est pas la faiblesse, le manque d'imagination qui est cause que la beauté et la grandeur laissent tant d'hommes insensibles, mais le manque d'intérêt pour le beau, le manque de sentiment. Le fait que tant de peintres de talent et de génie se plaisent à peindre ce qui est grossier, commun, frivole, sans goût est décisif; la plus forte imagination est hors d'état de conduire sur les hauteurs du goût et de la culture, quand les intérêts inférieurs de l'âme la retiennent dans les basses régions de l'existence.

Tout revient donc à savoir si ce sont des sentiments moraux, des idées morales qui inspirent les produits de l'imagination et de constater jusqu'à quel point ces mobiles sont développés. Ce n'est qu'alors que l'imagination productrice atteint sa haute dignité et toute son importance. C'est pour cela qu'on l'appelle alors fantaisie ; on entend désigner par là, en tant qu'elle se rapporte au beau, la force fondamentale de la production artistique, comme distincte de l'imagination ordinaire qui est le partage de tous les hommes.

Les notions morales ne nous sont pas plus innées que les autres idées. Primitivement nous ignorons aussi bien ce que sont le bon, le vrai, le beau, que ce que sont un arbre, un cheval, un homme. Les idées morales ne se développent que lentement, successivement, au moyen des catégories morales qui, au début, dirigent inconsciemment et involontairement notre activité appelée à distinguer, dont elles sont les normes immanentes, accompagnées à leur tour du sentiment primitif du devoir. La catégorie morale fondamentale est celle de la perfection. Au commencement nous ne savons pas plus ce qui est parfait que nous ne savons ce qui est vrai, bon, beau. La nature du parfait comme représentation ne nous est donc pas innée. Mais nous n'en faisons pas moins usage, à notre insu et involontairement, dès le début comme critère, puisque c'est d'après cette norme que nous apprécions les objets parti-

culiers, les divers exemplaires d'une espèce ou d'un genre, en les distinguant et en les comparant entre eux. C'est par cette voie-là que nous arrivons à acquérir notre représentation de choses parfaites et imparfaites : nous appelons bonnes les choses qui sont parfaites quant à leur essence (action, but, conséquence) et belles celles qui sont parfaites quant à leur organisation (forme, organisation, composition). Quand nous appliquons la catégorie de perfection au contenu de notre pensée et de notre foi, de notre connaissance et de notre savoir, c'est-à-dire quand nous apprécions, distinguons d'après elle nos représentations, nos idées dans leur relation avec l'être réel, sa certitude et son évidence, leur liaison, leur ordre et leur perfection, nous acquérons l'idée de la vérité. En effet elle n'est pas autre chose que l'idéal du savoir, la notion du savoir absolument parfait, comme l'accord absolu d'une pensée embrassant non seulement l'existence, mais aussi ce qui en constitue le principe, l'ordre, le but, avec l'être réel comprenant tout en lui. Ensuite lorsque nous appliquons la catégorie de la perfection non seulement aux choses extérieures arrivant naturellement, mais à la volonté, à l'action libre et consciente, et que nous distinguons en conséquence les actes particuliers, nous obtenons une représentation de ce que nous appelons au sens moral le bien, l'idée du bien. En effet le bien comme idée n'est à son tour que l'idéal de la volonté et de l'action, la notion de l'action absolument parfaite, constituant l'accord absolu de celui qui agit non seulement avec sa propre essence et sa mission, mais aussi avec l'essence et la mission de son espèce, de la nature des choses, de l'univers (et ainsi, en dernière instance, avec la volonté de Dieu). Enfin lorsque nous distinguons entre elles les formes des choses sous le point de vue de la proportion de leurs parties et du tout, au point de vue des relations du phénomène avec l'essence et le but, nous formons peu à peu par la représentation de l'agréable, de ce phénomène éveillant un sentiment agréable, nous acquérons l'idée du beau. La beauté est en même temps la parfaite manifestation du vrai et du bien. Et l'idée du vrai, du bien, du beau ramenée à l'unité et consi-

dérée comme les attributs d'un être, forme l'idéal absolu, l'idée de l'être absolument parfait, la notion de Dieu.

C'est la fantaisie qui produit ces idées, après qu'elle a été instruite par le développement de nos notions morales. Elle cherche à construire l'idée de la vérité, en suppléant à tout ce qui manque à nos connaissances, vagues, incomplètes. Elle produit l'idée du bien lorsque, dirigée par le sentiment du devoir, elle imagine, elle se représente une volonté et une conduite lui correspondant pleinement et qu'elle conçoit tous les actes, toutes les volontés qui lui correspondent comme obéissant à un principe supérieur, à une loi. La fantaisie forme l'idéal de la beauté en ce qu'elle ramène à une forme idéale, qui les détermine et les règle, les formes particulières des phénomènes parfaits, (figures, couleurs, tons, mouvements). Pour nous ce ne peut-être que la forme humaine, comme manifestation de l'âme humaine et expression de sa vie intérieure.

Lorsqu'elle accomplit tout cela, la fantaisie n'est pas dirigée d'une façon immédiate par les catégories morales. Celles-ci ne sont plutôt uniquement que les normes inhérentes à l'entendement et dirigeant sa faculté de distinguer et de comparer. La fantaisie se borne à faire usage des représentations et idées que l'entendement a obtenues par cette voie. Voilà pourquoi, ainsi que l'expérience et l'histoire le montrent, les productions de la fantaisie, l'idéal de chaque individu, de chaque peuple, de chaque époque, dépendent du degré de développement que les idées morales ont acquis. Ce n'est pas à dire que la fantaisie soit davantage affectée par ces idées d'une manière immédiate. Elles sont plutôt les matériaux dont elle se sert, et les produits de l'imagination ne sont par conséquent soumis à l'influence des représentations morales que dans la mesure ou l'action de l'imagination est affectée par la nature de ces idées. Elle reçoit plutôt son impulsion, sa direction des deux tendances fondamentales de l'âme humaine déjà signalées comme ayant une portée morale sans être immédiatement de nature morale : le plaisir qu'elle éprouve à ce qui est non habituel, extraordinaire, supraréel ; le plaisir que lui fait éprouver un tout complet bien ordonné, ces deux pen-

chants agissent en commun pour produire et développer l'idéal de l'homme dans divers domaines. Nous voyons ces deux intérêts se faire jour, non seulement dans les tout premiers commencements de l'art et de la poésie, mais lors des premières tentatives de connaître, alors que le besoin scientifique ne se borne pas à constater ce qui est, mais qu'il s'inquiète dès lors de ce qui arrive, demande le principe et le but des choses, bien au delà de ce qui est immédiatement, empiriquement donné. En général toutefois, quand il s'agit de former l'idée de la vérité c'est la recherche du tout qui prédomine, la préoccupation de la perfection, de l'harmonie interne de toutes les parties. Quand il s'agit de former l'idée du beau, on aspire avant tout à quelque chose dépassant autant que possible l'ordinaire, la force, la grandeur, la perfection des divers phénomènes dans leurs relations les uns avec les autres. Quand il s'agit de l'idée du bien, il faut que les deux côtés concourent également pour que la fantaisie atteigne les hauteurs de l'idéal.

Excitée par ces motifs, la fantaisie produit non seulement l'idéal moral normatif qui plane au ciel des divers peuples, dans les diverses périodes, mais elle crée aussi les œuvres qui lui correspondent. C'est elle qui forme les idées, leur donne leur clarté et leur vivacité, et produit le génie du chercheur dans le domaine scientifique. Elle devine, anticipe; à elle nous sommes redevables de ces combinaisons grandioses, de ces hypothèses hardies indiquant à l'homme de génie la voie dans laquelle il doit s'engager. Elle provoque la force des héros de l'humanité, les enthousiasme et leur garantit le succès. C'est elle qui donne la conception des grandes actions, les voies et moyens pour les faire aboutir. C'est elle enfin, qui, alors qu'elle est particulièrement forte et vive, et qu'elle s'allie à un sentiment intime, profond et toutefois aisément excitable, constitue le génie des artistes et des poètes. C'est elle qui enseigne aux artistes le secret de mettre tous les détails en parfaite harmonie avec l'idée qui domine l'ensemble.

Mais quand la fantaisie n'a pas le contrepoids de l'entendement ou quand elle secoue ce joug, elle tombe dans ce qu'on

appelle le fantastique, c'est-à-dire que faute de mesure, d'ordre, de logique, les produits de la fantaisie cessent plus ou moins d'être en rapport avec la vie réelle, avec la nature et la vraie essence de l'homme. Ils conservent toujours l'attrait de l'extraordinaire, du merveilleux, mais n'affectant plus les intérêts vivants de l'âme, se bornant à symboliser l'idéal de l'humanité, et n'en réfléchissant que quelques côtés, ils perdent doublement d'un côté ce qu'ils gagnent de l'autre. Rompant toujours plus avec le vrai, le bien et le beau, ces produits de la fantaisie dégénèrent au point de n'être plus que de purs jeux arbitraires. On aboutit au même résultat lorsque la fantaisie se laisse entraîner par des sentiments, des affects immodérés, des passions déréglées de l'âme. On arrive aux extases, aux visions, aux prophéties, aux extravagances des enthousiastes religieux, aux théorèmes fantastiques de la philosophie transcendantale, aux hypothèses illusoires de la science, dans le domaine de la vie pratique à l'esprit de sacrifice, mais au fanatisme; dans le domaine de l'art à ces productions baroques, grotesques, grâce auxquelles on tente d'exprimer le surnaturel par ce qui est contre nature. Il va sans dire que, en tout genre, les produits de la fantaisie productrice se ressentiront tout particulièrement de la place assignée aux idées morales et surtout à l'idée de Dieu.

On voit le rôle immense que joue l'imagination dans tous les domaines de la vie. Il importe donc d'apporter le plus grand soin à la formation et au développement de cette faculté primitive. Nous avons vu que tout dépend en bonne partie des intérêts auxquels l'âme obéit. Le développement de l'imagination ne peut donc être bienfaisant que lorsqu'il suit parallèlement celui des intérêts moraux. Une riche imagination devient ainsi un don dangereux, une arme à deux tranchants.

Si l'imagination agit à tel point sur l'âme, cela tient à ce qu'elle est un levier puissant pour la vie et la représentation prise dans son ensemble. Son action envahit même la vie des sens, et peut troubler l'existence corporelle, les fonctions de l'organisme, comme aussi exercer dans tout ce domaine un effet salutaire. La société des fous, des hommes atteints de

maladies nerveuses est dangereuse. La vue d'une crise épileptique suffit pour communiquer la maladie à certaines natures. Les médecins expliquent ces cas rares, il est vrai, par l'irritabilité nerveuse. Mais les nerfs eux-mêmes ne peuvent être atteints qu'au moyen de la représentation, excitée à son tour par l'imagination. L'action se produit par mouvements reflexes, comme dans le cas du chatouillement. Il est connu que les mendiants finissent par acquérir quelquefois les maladies qu'ils ont fait semblant d'avoir. Dans des cas d'épidémie, l'imagination fortement ébranlée suffit pour communiquer le mal régnant. Il est des cas où il a suffi de se croire empoisonné pour avoir tous les symptômes de l'empoisonnement. Il suffit dans un cas, à ce que Burdach assure, qu'un homme eût rêvé qu'il s'était donné un coup pour que le bleu se montrât le jour suivant à l'endroit censé blessé. Ennemoser affirme qu'une sœur voyant son frère percé de coups de lance, n'éprouva pas seulement les douleurs correspondantes, mais constata sur son corps des blessures analogues à celles que font les coups de lance. Feuchtersleben cite le cas d'un individu qui eut tous les symptômes de la rage pour s'être cru mordu par un chien enragé. On connaît l'exemple de cet élève de Bœrhave qui prenait toutes les maladies dont son professeur faisait une vivante description. Qui ne connaît encore mieux ces marques que les enfants apportent en naissant et que des médecins attribuent à des frayeurs de la mère pendant la grossesse? Ces faits-là ne sont pas plus merveilleux en eux-mêmes que les cas assez fréquents d'individus qui sont guéris par la conviction qu'ils ont pris un remède dont les effets sont connus, sans que la médecine ait été réellement prise, ou que de voir certaines maladies, la fièvre intermittente, par exemple, céder sous l'action de remèdes, tout à fait indifférents, mais auxquels le malade a foi. Ainsi s'explique, l'effet souvent incontestable, du contact sympathique, des reliques, des pèlerinages, des eaux miraculeuses. Il n'est nullement nécessaire, ni justifié, de recourir dans tous les cas, à des fraudes pieuses, ou à des tromperies inconscientes. Du moment où une imagination fortement impressionnée peut provoquer certaines maladies, on ne voit pas pourquoi elle n'en guérirait pas aussi.

Il se peut que bien des faits puissent être justement mis en doute. Il est constant que dans certaines circonstances l'imagination peut exercer une influence puissante sur les fonctions de l'organisme. On ne saurait non plus nier son rapport immédiat avec cette force plastique, cette activité morphologique, dont nous avons prouvé qu'elle est la première et la plus primitive des fonctions de l'âme. Cette force, grâce à laquelle l'âme d'une manière inconsciente et involontaire, travaille à la construction de son corps conformément à un certain plan, a tant d'analogie avec cette activité de l'âme, transformant les sensations en représentations, déterminant, complétant, combinant ces dernières, que, déjà, à l'occasion des rêves et des phénomènes qui s'y rattachent, nous avons été conduit à considérer ces deux fonctions comme primitivement identiques. Cette supposition devient presque une certitude en présence des faits que nous venons de citer. Les deux phénomènes se confirment ainsi; notre supposition a plus que la valeur d'une simple hypothèse scientifique très admissible.

La force formatrice de l'âme se manifeste donc sous quatre rapports : 1° force plastique construisant le corps, involontairement et à son insu, mais conformément à un plan donné; 2° force déjà plus spontanée, *vis intuitiva*, transformant les sensations en intuitions, puis en objets intelligibles, pour les traduire en mots et arriver à associer les idées et à se rappeler; 3° l'imagination au sens strict, qui combine et retravaille les représentations; 4° comme fantaisie au sens le plus relevé du mot. Les trois dernières se développent successivement et marquent les diverses périodes de l'existence de l'âme pour ce qui concerne la vie de la représentation.

J. F. Astié.

RELIGION ET MORALITÉ

I

De nombreuses voix sont unanimes de nos jours à s'inscrire en faux contre l'union de la religion et de la moralité. Les uns, confondant l'Evangile avec la superstition autoritaire et intolérante pour ne réserver le nom de religion qu'au cléricalisme, estiment que l'influence de la religion sur la vertu est funeste. C'est l'opinion de l'irréligion systématique, de la démocratie athée des hommes d'Etat qui qualifient la morale positiviste, c'est-à-dire sans religion, de « moelle des lions, » et prétendent que la morale gagne tout ce que perd la religion. D'autres, amis de la morale indépendante, ne songent pas à proscrire la religion, quoique son objet soit « un fantôme, » affirment même qu' « elle correspond à un sentiment très profond en nous, la soif de vivre d'une manière indéfinie, » mais veulent « en déterminer le domaine, l'exclure de la société en tant qu'élément des pouvoirs publics, mais non l'exclure de l'âme humaine [1]. » D'autres semblent ignorer la religion quand il s'agit de vertu ; à leurs yeux, c'est une superfluité ; ils ont une pleine conscience des rapports qu'ils doivent soutenir avec leurs semblables, tandis qu'ils semblent n'en avoir aucune des relations qu'ils ont avec Dieu. Au nombre des partisans de ce point de vue figurent MM. Littré et John Stuart Mill.

Le jugement que les amis de la foi portent sur ces manifestations est en général très défavorable. Les uns, d'accord avec Augustin et les réformateurs Luther, Mélanchton, Calvin

[1] C. Coignet, *La morale indépendante*, 1869; pag. 21, 175.

(Zwingle fait ici une exception éclatante), prétendent[1] qu'une moralité sans religion n'est qu'un égoïsme déguisé qui colore les suggestions secrettes de la chair à l'aide des apparences mensongères de l'esprit; les autres soutiennent que nous avons ici l'effet d'une foi inconsciente; ces justes ne doivent leur part de justice qu'aux influences involontaires et ineffaçables d'une atmosphère religieuse. Les uns et les autres, inspirés par le catholicisme et le protestantisme orthodoxe, partent du principe qu'il n'y a pas de véritable moralité sans religion : or ce principe me paraît fort contestable en présence des faits; j'estime qu'il peut y avoir une morale sérieuse indépendante de la religion.

II

En effet, la plus vaste religion de la terre, le bouddhisme, qui compte quatre cents millions de sectateurs et se distingue par l'amour des hommes, la bienveillance, la charité, le pardon des injures, le renoncement, ne connaît pas l'amour de Dieu. Le plus grand philosophe du XVIIe siècle, Spinoza, qui au fond niait Dieu, fut l'homme le plus doux, le plus résigné, le plus désintéressé, le plus moral qu'on puisse concevoir. Littré et John Stuart Mill ont été moralement si éminents qu'on les a qualifiés de saints athées. Sans doute, il y a des hommes qui combattent la religion pour pouvoir à la fois combattre la vertu et qui tâchent de se débarrasser de la foi pour se dispenser du devoir et se livrer à leurs passions, grossières ou raffinées. Ces hommes-là, en effet, sont très méprisables. Mais gardons-nous de les confondre avec ces âmes droites et intègres, amies de la justice et de la charité, qui retranchent la religion, comme une superfétation ou un obstacle, dans l'intérêt des biens moraux. Ils estiment servir la cause du bien en abandonnant celle de la foi. A nos yeux, sans doute, ils se trompent; mais

[1] Tandis que Luther estime les Gentils, les Juifs et les Turcs soumis à la damnation éternelle, Zwingle espère rencontrer dans le ciel tant Abraham, Pierre et Paul que Socrate, Aristide et les Caton.

cela n'empêche pas de leur appliquer la belle parole qu'un prophète israélite recueillit de Jéhova à l'égard du résidu de la captivité d'Israël : « Il se trouve du jus dans cette grappe ; ne la détruis pas ; il y a là une bénédiction[1]. » Il n'y a, en effet, de vraiment religieux que ce qui est enraciné dans le sol de la conscience morale. La vie morale développée constitue un des grands éléments de la vie religieuse. Celui qui nous apprend à devenir meilleurs nous rapproche, sans qu'il s'en doute, de la religion quoiqu'il ne lui emprunte pas son langage[2]. Je dirai donc volontiers avec un ministre éloquent de l'Eglise d'Angleterre qu'on ne soupçonnera pas d'intelligence secrète avec les ennemis de la religion : « Gardez-vous de parler dédaigneusement d'une pure moralité ; le principe moral est plus près du royaume de Dieu que le sentiment religieux. L'émotion religieuse, séparée de principes élevés, ne préserve pas de l'immoralité ; je dirai même qu'elle y conduit. Quand le sensuel est confondu avec le spirituel ; quand la chaleur religieuse est l'unique sol fécond du cœur, l'édifice de la vertu est impossible. Les principes élevés, le baptême de Jean, est la véritable base de la foi religieuse. Heureux ceux qui commencent par la loi et finissent par l'Evangile[3]. »

Après ces justes concessions, j'ai hâte d'ajouter que, s'il y une vertu très réelle indépendante de la religion, la religion en est l'alliée la plus désirable, que la plus haute justice n'est possible que par la religion, que la religion est le fruit le plus exquis de l'arbre, le couronnement le plus sublime de l'édifice qu'on appelle la vertu. Une certaine vertu peut se passer de religion, mais dans sa plus haute expression, elle en est inséparable. C'est ce que je désirerais montrer par les réflexions qui vont suivre et qui n'ont d'autre prétention, dans une matière aussi délicate, que d'en provoquer de meilleures. Au

[1] Esaïe LXV, 8.

[2] C'est ce que Sénèque a déjà compris, lorsqu'il dit : « Virtus, quam adfectamus, magnifica est, non quia per se beatum est malo caruisse, sed quia animum laxat et præparat ad cognitionem cælestium, dignumque efficit, qui in consortium deorum veniat. » *Nat. quæst.* Prologus § 6.

[3] T. W. Robertson, *Sermons*, I, pag. 189, éd. Tauchnitz.

reste, il est inutile de dire que nous ne démontrons ni l'existence de Dieu et d'une autre vie, ni la réalité de la conscience ; nous partons du principe qu'on nous les accorde.

III

Il importe avant tout de définir les termes de religion et de moralité.

On connaît les notions erronées qui régnent à l'égard de la religion, surtout dans un pays aussi foncièrement catholique que l'est la France, malgré tous ses libres penseurs. Tantôt la religion est synonyme de croyance, d'un faisceau de dogmes et de devoirs qu'on professe ; tantôt c'est la dévotion, l'attachement aux pratiques de l'église ; tantôt c'est le culte, ou l'honneur rendu à Dieu par les actes publics consacrés ; tantôt c'est l'état des personnes engagées par des vœux à suivre une certaine règle autorisée par l'Eglise catholique et appelées religieux ou religieuses ; l'expression : mettre ou entrer en religion, est tout à fait caractéristique. Bref, ne connaissant d'autre forme de la religion que le catholicisme, on les identifie, sans se douter de cette autre forme qui s'appelle le protestantisme, qui disputa un jour la victoire à sa rivale en France et qui est professeé à l'heure qu'il est par la majorité des trois Etats les plus considérables de la terre : l'Angleterre, l'Allemagne, les Etats-Unis [1]. Il est naturel qu'avec des notions pareilles on soit fort embarrassé de constater la nécessité des rapports qui existent entre la religion et la moralité. Sans entrer ici dans des discussions ultérieures qui nous éloigneraient de l'objet de notre étude, nous nous contenterons de dire que nous aurons les meilleures autorités pour nous en définissant la religion, « la communion de l'âme avec Dieu, sa vie en Dieu, » sous une infinité de formes diverses.

On ne se trompe pas moins fréquemment dans la définition

[1] Ainsi M. Beaussire, membre de l'Institut, ne connaît d'autre morale chrétienne que celle du catholicisme, qu'il appelle théologique. Voir son article sur *la morale laïque, Revue des Deux-Mondes*, juillet 1881.

du sens moral, de la conscience morale. On prétend qu'elle juge *ce qui est bien ou mal.* C'est une erreur, que l'histoire signale à chaque page : rien de plus variable selon les pays, les temps et les degrés de culture que l'appréciation morale des choses ; il n'est peut-être pas de crime qui n'ait été quelque part réputé pour vertu. La conscience ne fait qu'affirmer *qu'il y a un bien et un mal* et que le bien doit s'accomplir coûte que coûte. En d'autres termes : si tous les hommes sont loin d'être d'accord sur ce qui est obligatoire, tous ont conscience de l'obligation. C'est à la raison, qui s'empare des matériaux du dedans et du dehors, qu'il appartient de décider ce qui est bien et ce qui est mal. Or la raison est souvent mal informée ; témoin mal informé, elle compromet le juge. Les niveaux moraux varient ainsi selon le développement de l'intelligence et des affections et dans la mesure des influences nombreuses qui affectent le jugement humain. Il en est ici des sociétés comme des individus : l'enfant ne saurait saisir le principe moral qui guide l'âge mûr. Mais à travers toutes ces variations se manifeste une tendance constante du jugement moral à se corriger et à s'élever. L'accord des moralistes des différentes écoles sur un point commun de développement prouve que ce développement est normal et qu'il résulte de la constitution humain comme l'éclosion de la fleur et du fruit résulte de la constitution de la plante. On ne niera pas que la faculté de discerner le bien et le mal soit innée, par la raison que son développement, comme celui des autres facultés humaines, est lent et graduel, demande du temps et de la culture. Autant vaudrait nier que les facultés du langage, de la démarche droite, de la pensée abstraite soient innées, parce que l'enfant en est incapable.

IV

Si la religion et la moralité sont distinctes et quelquefois même indépendantes, elles sont cependant très voisines. Voici la manière dont je me représente l'origine de leurs *rapports.*

L'histoire nous apprend que, comme la conscience de l'homme non civilisé, semblable à celle de l'enfant, débute par le sentiment de la résistance, de même la première idée d'une relation avec un objet extérieur est celle d'un pouvoir auquel on ne saurait résister. Le sauvage, à l'instar de l'enfant, reconnaît, dès que sa conscience commence à éclore, des forces en dehors de lui auxquelles il faut qu'il se soumette, dans les phénomènes physiques, le jour, la nuit, le vent, la pluie, la tempête ; il s'incline devant elles avec un respect irrésistible, et, si elles sont funestes, avec une profonde terreur. Jusqu'ici le sentiment de dépendance n'a rien de moral : mettre de la différence entre le bien et le mal d'une part, l'utile et le nuisible de l'autre, c'est le fruit d'un développement supérieur. Notons pourtant que, même sous cette forme grossière, le culte du pouvoir suprême a son prix. On a dit que cette adoration est celle du démon. Cela est vrai là où ce pouvoir est reconnu mauvais, comme sous l'empire romain, lorsque s'inclinant devant les plus vils tyrans, les hommes adoraient leur pouvoir, tout en en sentant la bassesse. Mais aux débuts de la vie humaine, alors que le sentiment moral n'était pas encore réveillé, l'idée d'un pouvoir suprême au-dessus de l'homme lui fournit la première idée de la vie morale et sociale, la conscience d'être soumis à une loi. Mais continuons notre analyse.

Le sauvage se sent, de plus, faible ou fort en présence de ses compagnons, prend ce qu'il peut saisir, garde ce qu'il a, et n'a pas plus que l'animal carnassier le sentiment de la justice ou de l'injustice dans le déploiement de sa force. La devise de la société primitive est : le droit c'est la force ; et le premier lien, qui sera longtemps le seul, qui unisse les individus, consistera dans la défense de soi-même. La tribu est plus forte que l'individu ; en conséquence l'individu doit s'y soumettre et l'exercice du pouvoir individuel ne sera admis par la tribu qu'autant qu'il contribue au bien-être général. Dans de telles conditions sociales le faible n'a pas de droits. La femme, l'enfant, l'infirme, le vieillard forment la propriété du fort qui décidera de leur vie et de leur mort. Et, ne l'oublions pas, le faible ne se révolte pas plus contre l'injustice de ce pouvoir

absolu, que son maître ne s'insurge contre celle du tremblement de terre ou du tourbillon.

C'est ce sentiment d'un pouvoir extérieur et irrésistible qui constitue le germe de la religion. La spéculation sur les esprits date d'une période plus récente de développement intellectuel ; c'est alors que l'esprit humain personnifie instinctivement les forces qu'il sent hors de lui et au-dessus de lui et leur offre l'hommage qui serait le plus agréable à une puissance humaine. Si, plus tard, les affections morales se réveillent et donnent le sentiment du bien et du mal, à la différence de celui de l'utile et du nuisible ; si la voix de la conscience ordonne que le bien soit fait, cette voix se rapporte instinctivement au pouvoir qu'on révère déjà, puisque l'homme attribue naturellement au pouvoir qu'il reconnaît pour suprême les perfections qu'il honore éminemment. C'est ainsi que le devoir devient une partie de la vie religieuse.

Ainsi, d'une part, nous distinguons le religieux et le moral. Si la morale dit : il faut ! la religion déclare : je te donne la force de le faire, car seule je brise l'égoïsme et je te console toutes les fois que tu as voulu le bien sans pouvoir le faire. La morale, c'est le précepte ; la religion est la source où se puise son accomplissement et le baume qui adoucit et guérit la souffrance qui résulte du devoir non accompli ou faiblement accompli ; c'est la foi au Dieu présent et miséricordieux qui oppose sa sainte paix à la conscience bourrelée. D'autre part, loin d'avoir grandi l'une indépendamment de l'autre, la moralité et la religion se trouvent dans une connexité organique ; elles se donnent la main parce qu'elles reposent sur une base commune, savoir la reconnaissance d'une loi sainte et suprême, devant laquelle elles s'inclinent sous des noms et des formes très différentes, en sorte qu'au point de développement où notre société est parvenue, on peut dire : toute vraie religion est essentiellement morale et toute vraie morale essentiellement religieuse ; pas de Dieu sans le règne du bien, pas de règne du bien sans Dieu. La philanthropie sans religion est plus religieuse qu'elle ne pense. Il faut venir au secours des malheureux, quels qu'ils soient, s'écrient ces philanthropes, ce sont

nos semblables, enfants d'une même famille, appelés, comme nous, à la liberté ! Vous vous fondez donc sur votre affinité avec eux ; vous admettez un lien moral, un ordre moral dont chaque cœur est la révélation ; mais cet ordre n'est-il pas la loi de Dieu ? Cette obligation d'aimer jusqu'à l'abnégation de soi-même qu'est-elle sinon l'inspiration de la nature humaine ? un ordre qui émane d'une puissance supérieure, auquel nous voudrions nous soustraire que nous ne le pourrions pas ? C'est reconnaître que comme l'être physique est soumis à la loi de la nature, l'homme l'est à une loi morale à laquelle il ne saurait résister à la longue. Mais qu'est-ce qu'une loi sinon l'expression de quelque chose de vivant, l'expression de la force et de la vie ? Qui dit ordre, ne dit pas abstraction, mais force vivante et active qui nous pousse et nous ordonne de respecter les droits de nos semblables. Or qu'est-ce sinon Dieu qui parle à notre conscience ? Un positiviste sérieusement moral est donc inconsciemment et inconséquemment religieux ; la loi sainte devant laquelle il s'incline et à laquelle il obéit au mépris de ses intérêts et de ses passions est bien certainement son Dieu. Et ce Dieu en vaut bien d'autres.

V

Ce Dieu cependant n'est pas précisément Celui d'une foi consciente et vive et ne saurait exercer l'influence que celui-ci exerce sur la vie. Au point de vue de la foi, la plus haute moralité n'est réalisable que par la religion.

Il est curieux de remarquer combien les organes les plus illustres de l'antiquité classique étaient pénétrés de cette conviction, poètes, sages, philosophes. « Rapporte aux dieux le bien que tu fais, » disait Bias [1]. « Les grandes vertus arrivent, ô Zeus, de ta part aux mortels, » disait Pindare [2]. « Ne pas avoir de mauvais sentiments est le plus grand don de Dieu, » disait Eschyle [3]. « La noblesse morale est le plus beau présent des dieux, » disait Euripide [4]. « La vertu n'est point naturelle à

[1] Diog. Lært., I, 5, 88. — [2] Pind. Isthm. III. — [3] Agam. 901. — [4] Med. 632.

l'homme et elle ne peut s'apprendre; elle arrive par une influence divine à ceux en qui elle se rencontre; la vertu vient par un don de Dieu à ceux qui la possèdent, » disait Platon[1]. « Supprimez la piété envers les dieux et vous supprimez la bonne foi en la société et la plus excellente des vertus, la justice, » disait Cicéron[2]. Les institutions répondaient à ces principes. Ainsi chez les Grecs Zeus Xenios est le protecteur de l'hospitalité et des hôtes; chez les Romains Vesta est la fondatrice du foyer domestique.

Mais nulle part l'union inséparable de la foi et de la vertu ne brille avec autant d'éclat que dans les vénérables archives de la religion chrétienne, l'Ancien et le Nouveau Testament. Le grand mérite de Moïse ne consiste pas à avoir introduit en Israël telle ou telle forme religieuse, mais à avoir établi dans le sein de son peuple le *culte moral* de Jéhova. Jéhova a traité alliance avec son peuple qui est obligé d'en observer les conditions; or ces conditions sont principalement morales, comme le prouve le décalogue qui établit une liaison étroite entre le culte de Jéhova et la pureté morale. A leur tour, les prophètes y ont puissamment insisté; ils se soucient peu de l'observation des actes religieux, mais reviennent avec d'autant plus d'énergie aux devoirs moraux. Bornons-nous à quelque citations. « Cherchez le bien et non le mal, afin que vous viviez et que Jéhova, le Dieu des armées, soit avec vous. » (Amos, V, 14.) « Reviens à ton Dieu; garde la bonté et la justice et espère toujours en ton Dieu. » (Osée XII, 7.) « Ce que Jéhova demande de toi, c'est que tu pratiques la justice, que tu aimes la miséricorde et que tu marches humblement avec ton Dieu. » (Mich. VI. 8.) « C'est ici le jeûne que j'ai choisi, dit Jéhova, détache les chaînes de la méchanceté, dénoue les liens de la servitude, partage ton pain avec celui qui a faim et fais entrer dans ta maison les malheureux sans asile. » (Esa. LVIII, 6, 7.) Le dernier des prophètes, Jean-Baptiste, clôt dignement ce noble cortège en sommant ses contemporains « de produire du fruit digne de la repentance, » afin de fuir la colère à venir. Mais c'est en Jésus que se manifeste souverainement cet esprit moral et religieux. Il résume

[1] Menon. extr. — [2] N. D. I, c. 2.

son évangile « dans la recherche de la justice de Dieu, » c'est-à-dire du bien qui plaît à Dieu. (Math. VI, 33.) Il déclare bienheureux « ceux qui ont faim et soif de cette justice » et promet la communion de Dieu « à ceux qui ont le cœur pur. » (Math. V, 6, 8.) Les disciples immédiats abondent dans le sens du Maître. « N'abandonnez pas, dit Paul, vos membres au péché, comme des instruments de perversité, mais consacrez-les à Dieu, comme des instruments de justice. » (Rom. VI, 13.) « Ce qui importe, c'est la foi agissant par la charité. » (Gal. V, 6.) Le même apôtre déduit tout de la foi, depuis l'horreur du vol et du mensonge jusqu'à la noble pudeur du langage et aux mouvements les plus spontanés de la charité fraternelle. (Eph. IV.) « La foi sans les œuvres, dit Jacques (II, 26), est morte. » Jean déclare que « si nous disons que nous sommes en communion avec Dieu et que nous marchions dans les ténèbres (du péché), nous mentons et nous ne pratiquons pas la vérité. » (1 Jean I, 6.) Les auteurs de second ordre dont les écrits anonymes et pseudonymes ont été conservés dans le recueil sacré, tiennent absolument le même langage. « Sans la sanctification nul ne verra le Seigneur, » dit l'auteur de l'épître aux Hébreux (XII, 14) et celui de la seconde épître à Timothée (II, 19) tient le même langage : « qu'il se détourne du mal, quiconque a le nom du Seigneur à la bouche. »

VI

On le voit, la thèse du christianisme, puisé dans ses documents les plus authentiques, est formelle. Dieu est dans le monde moral ce que son soleil est dans le monde physique : rien ne peut se soustraire à sa chaleur. S'il y a une moralité sans religion, la plus haute moralité ne se réalise que par elle. Nous allons essayer de le démontrer.

Les hommes purement moraux comme les hommes religieux conviendront qu'un sentiment essentiel de l'homme vertueux est celui qui réprime en lui les mouvements de l'orgueil et qui s'appelle l'*humilité*. Tout lui en fait un devoir : sa condition terrestre qui le convainc de ses bornes ; le sentiment de l'obli-

gation qui est celui d'une dépendance ; l'imperfection de sa vie morale, même la plus intense ; les passions ardentes que l'humilité purifie sans les anéantir. Or, c'est cette disposition capitale qui a tout à gagner au souffle de la religion. En effet, à quoi l'homme qui obéit à la conscience sans Dieu, en fait-il remonter l'origine ? A la nature, sans doute. Qu'est-ce à dire ? Ce sera une force mystérieuse, aveugle, qu'on se refuse à approfondir et tout reviendra à dire que la conscience, expression de la nature humaine, ne relève que d'elle. Donc le souverain qui commande dans l'homme moral, c'est lui-même. Il est à la fois sujet et maître. C'est à lui-même qu'il obéit, à lui même qu'il rend compte. C'est le règne du moi sous une forme nouvelle, moins grossière sans doute que celle des sens, sous une forme très raffinée, très noble peut-être, mais toujours très réelle. Or cette autonomie absolue expose celui qui la possède, ou s'imagine la posséder, à un orgueil qui, sous le nom de dignité peut-être, se mêlera volontiers au bien qui s'accomplit. Vous en trouvez une preuve dans la secte philosophique la plus respectable de l'antiquité, celle des stoïciens. C'est un panthéisme éthique : Dieu et le monde sont identiques ; Dieu c'est la raison dans l'homme ; vivre conformément à la raison, c'est la vertu, Qu'en est-il résulté ? Le moi, toujours si faible, si dépendant, si imparfait, est devenu la proie des plus étranges illusions et, confondant la réalité avec l'idéal, est allé jusqu'à s'écrier : je suis indépendant ! je suis roi ! Qu'il en est autrement de celui qui reconnaît dans la voix du devoir la voix de Dieu ! Tout en obéissant à sa nature, il sait qu'il obéit à un plus grand qu'elle. Tout en observant la loi de son cœur, il s'incline devant son législateur. Il ne saurait se faire illusion sur sa qualité de maître ; il se sait et se sent humble sujet. La vérité qui triomphe de ses erreurs, l'amour qui touche son cœur, la beauté du bien qui le captive, sont l'Esprit de Dieu qui opère en lui. C'est un plus grand que lui qui commande, qui juge, qui récompense, qui punit. Dès lors il ne court pas risque d'accomplir le bien par une condescendance hautaine, et après l'avoir accompli, il a toutes les raisons possibles de combattre la satisfaction superbe qui s'en glorifie ! Il partage le point de vue de Paul et se dit en

toutes choses, comme lui : « Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu et si tu l'as reçu pourquoi te glorifies-tu, comme si tu n'avais point reçu. » (1 Cor. IV, 7.)

Souffrir, voilà notre lot à tous sur la terre : nous souffrons par le corps et par le cœur ; nous souffrons par nos folies, nos passions, nos mécomptes ; nous souffrons par ceux qui nous aiment et par ceux qui ne nous aiment pas, par ceux qui nous restent et par ceux qui nous quittent. Plus nos réflexions sont profondes et nos affections sérieuses, plus nous souffrons. Et on peut dire que la profondeur de notre souffrance est proportionnée à l'élévation de notre caractère. Que faut-il, que peut-on faire ici ? Se plaindre ? essayer de changer la marche des choses ? tromper ses peines ? s'en irriter ? Non, disent à l'envi l'homme moral et l'homme religieux. Il faut accepter la condition terrestre, il faut se soumettre : le grand devoir est la *soumission*, mais à quoi ? A son sort et à son malheur, dit l'homme moral ; c'est la résignation ! A Dieu et à sa volonté, dit l'homme religieux, et c'est l'obéissance. L'un cède à l'inévitable, l'autre obéit à une volonté dirigée par un saint amour. Ici le grand initiateur de la foi chrétienne se présente involontairement à nos yeux, à la veille de son supplice. Il connaît, pour en avoir toujours senti les battements, le cœur qui dirige la main qui s'appesantit sur lui. Il sait que Dieu n'a d'autre dessein que de fonder par son sang le royaume des cieux sur la terre. Il sait que ce n'est qu'après avoir été rendu accompli par les afflictions qu'il peut devenir l'auteur du salut du monde. Il sait qu'en reculant il renie son Dieu et Père. Dès lors il promène un regard serein sur sa souffrance indispensable et ne se résigne pas seulement, mais accepte ; ne cède pas seulement, mais obéit. Il veut ce que Dieu veut, tout ce que Dieu veut, exclusivement ce que Dieu veut. Des voix charnelles s'élèvent autour de lui : Ne pourrais-tu pas te soustraire à ton destin ? Ne pourrais-tu pas échapper à l'opprobre et à la souffrance ? Il y a même des mains amies qui tirent l'épée en sa faveur. « Ne boirai-je pas, » répond Jésus à ses aveugles amis qui ne comprennent pas les choses de Dieu, « ne boirai-je pas la coupe que le Père m'a donnée ? » Il n'y a pas, ce me semble,

d'homme moral, grave et impartial, qui ne reconnaisse ici l'idéal de la souffrance et le triomphe de la foi, et ne rende hommage à la puissance de la religion.

Mais nous ne sommes pas seulement appelés à souffrir; notre grande vocation consiste à agir, à travailler. L'homme moral en est aussi convaincu que l'homme religieux. Nous ne serons pas assez injustes pour aller confronter les résultats d'une tendance qui vient de faire son apparition avec ceux d'un principe qui compte déjà des siècles d'expérience. Nous ne voulons interroger ici que la nature du devoir et celle de la foi, et examiner quelle est l'action de la religion sur les mobiles qui soutiennent la conscience, qui sont les causes prochaines des actes moraux, des habitudes morales. Or c'est ici que se présente un fait incontestable d'une haute importance. Le devoir est froid comme une belle matinée de décembre, tandis que la religion se distingue par la chaleur, la ferveur, l'*enthousiasme*, « véritable force, grâce à laquelle la morale peut passer de la sphère intellectuelle à la sphère passionnelle, entrer dans le cœur et dans la vie. » La morale apprend à reconnaître et à respecter la vertu ; apprend-elle aussi à l'aimer ? La religion, grâce à sa foi à l'idéal, son ardent amour du divin, sa ferme persuasion du triomphe du bien, apprend à les aimer au point de pouvoir mourir pour eux. La morale apprend la poursuite honnête du bonheur ; la religion apprend à vivre et à mourir pour les biens suprêmes. Le froid *il faut* montre le chemin qu'il faut suivre ; mais si l'on s'égare, manque le but et tombe ; si les regrets surviennent et que les écluses du malheur s'ouvrent, d'où viendra le secours ? Sera-ce le *il faut ?* ou bien l'optimisme superficiel qui dissimule la misère? L'idée morale adresse des reproches et confond, mais elle ne prête pas de secours. Ne se souciant pas de la route et ne visant qu'au but, comment pourrait-elle y conduire ? Nous sommes encore renvoyés ici à la religion, puisque « Dieu est pour l'âme religieuse l'idéal vivant, dans lequel les tendresses expansives du cœur se confondent avec les commandements austères de la conscience. » Il est curieux de remarquer combien Auguste Comte l'a senti lorsqu'il fit de l'humanité collective son Grand-être et l'entoura de certaines

formes d'adoration, afin de cultiver le côté idéal de la nature humaine ; il comprit que, privées de cet idéal, les plus hautes puissances de cette nature se flétrissent et expirent. Ajoutons cependant que personne ne peut admirer et aimer sérieusement une abstraction. Nos cœurs s'échauffent à la pensée des saints et des héros individuels qui ont servi les intérêts les plus précieux de notre espèce, mais l'humanité collective, comme objet d'adoration, nous laisse aussi froids que les cendres de ces myriades de générations qui la composent. D'ailleurs, tous ces nobles humains dont la vie rayonne sur notre route, avaient tous leur large part de fragilité : nous pouvons donc les aimer et les vénérer, mais pour les adorer il faudrait les revêtir, comme font les catholiques, des attributs de la divinité. A combien plus forte raison nous sera-t-il impossible de nous abandonner à cette abstraction qui s'appelle l'humanité et de lui dire : Que ton règne vienne ! que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel !

La chaleur sainte que la religion communique à l'homme moral nous conduit spontanément à la *charité* qu'elle inspire. Ici le champ est bien vaste. Nous n'entrerons pas dans les hôpitaux pour y signaler la présence indispensable des organes de la charité religieuse. N'avons-nous pas recueilli, il n'y a pas longtemps, la réclamation que les médecins de Paris eux-mêmes firent contre les autorités qui dans leur zèle laïque, c'est-à-dire ennemi de la religion, avaient résolu de les supprimer? Nous ne parlerons pas non plus de cette charité mondaine qui, pour être bienfaisante, demande à s'amuser et à danser. Nous avons affaire ici à l'homme moral sérieux. Placez-le en présence de ces déshérités, si nombreux, sous le rapport moral aussi bien que sous celui de l'intelligence, répugnant au devoir, dépourvus d'amour, attirés vers ce qui est bas et méprisable et s'y adonnant sans vergogne et sans remords; bref, placez-le en présence de ces cœurs qui, au lieu de s'ouvrir aux rayons du soleil, se trouvent rabougris et étiolés, sans incarnat et sans parfum. Que fera-t-il? Il les prendra en pitié, accusera leur étoile maligne et passera outre, en disant d'un accent antipathique : Peut-on attendre des fleurs embaumées de toutes les

plantes, et des fruits savoureux de tous les arbres? Et au point de vue de celui qui supprime Dieu, ce langage est irréprochable. En effet, sans Dieu, pourquoi aimerions-nous nos semblables avec lesquels nous n'avons de relation ni du sang ni de l'amitié? Rien n'est plus naturel que de dire : « Suis je le gardien de mon frère, moi? » En revanche tout change pour celui qui adore avec Jésus-Christ le Père céleste dont « la volonté est qu'il ne se perde pas un seul de ces petits » et qui reconnaît Dieu dans le berger de l'Evangile. (Luc XV, 4-6.) Pour lui chaque individu a un prix impérissable; il est enfant de Dieu, enfant égaré, enfant dépravé ou moins doué, mais toujours son enfant, créé à son image. Nous sommes tous enfants d'un même Dieu; il n'y a pas de place pour l'indifférence, le mépris ou le désespoir; il faut s'intéresser à son semblable, quel qu'il soit; nous résistons, mais c'est en vain; celui qui est en nous est le plus fort. Ainsi la vraie philanthropie est le fruit de la vraie religion. Nous aimons nos semblables non à cause d'eux, mais à cause de Dieu, parce qu'ils sont enfants de Dieu et que celui qui aime Dieu se sent poussé à être ouvrier avec Dieu dans le champ de l'humanité. Et la charité qui s'est déployée depuis dix-huit siècles dans la société chrétienne, est là pour ratifier les grandes promesses du principe proclamé par son fondateur.

C'est peu de commencer, il faut persévérer; or c'est dans la question de la *persévérance* que le secours de la religion va encore éclater à nos yeux. Je signalerai ici ce qu'on pourrait appeler les grands moments et les petits moments de la vie.

Pour la vie ordinaire il existe un code de morale, connu sous le nom d'opinion publique, et qui consiste dans un ensemble de maximes et coutumes propres à une époque et à un pays, et il faut dire que la moralité inférieure qui résulte de l'opinion de notre milieu et du besoin de sa sympathie contribue puissamment à maintenir le cadre social et à préserver la société du triomphe des puissances antisociales. Mais la vie ne se renferme pas toujours dans des limites aussi étroites. Il y a de graves moments où les règles ordinaires de la moralité ne suffisent pas pour diriger la conduite; où l'appel inté-

rieur du devoir ne s'accorde pas avec le niveau de moralité consacré par la nation ou par la classe à laquelle on appartient. Il se trouve alors qu'« on a pris pour soutien un roseau cassé qui pénètre et perce la main de quiconque s'appuie dessus. » On sera seul pour opposer son jugement individuel de ce qui est juste à celui de ses alentours. Ce sont des crises solennelles auxquelles la société peut être redevable de ses progrès moraux les plus importants. La lutte s'engage. Depuis le marchand qui flétrit les petites fraudes sanctionnées par les habitudes du commerce, jusqu'à l'apôtre de vérités nouvelles qui bouleversent les vieux systèmes de foi et de morale, tous ceux qui quittent le chemin battu ne se privent pas seulement des bornes anciennes qui avaient jusqu'ici jalonné leur route, mais trouvent encore leurs semblables rangés en bataille contre eux. On crie au perturbateur téméraire des règles établies, au dévastateur sacrilège des temples où les pères avaient adoré. Plus la nature morale de ces champions courageux est délicate, plus l'isolement et la réprobation seront douloureux. Ceux qui les bravent sont des exceptions et ne sont pas toujours les meilleurs. C'est alors que la foi en Dieu et dans la conscience considérée comme sa voix établira la différence entre la condition d'un déserteur, d'un traître et celle d'un chef d'enfants perdus. L'homme religieux peut en appeler de la condamnation de ses semblables à l'approbation de Dieu dont il est le serviteur. Quand même tous l'auraient abandonné, il peut dire avec son Maître qui l'inspire : « Je ne suis pas seul, le Père est avec moi. » Pour savoir ce que cette foi a opéré, il suffit d'interroger les âmes loyales qui ont tenu bon malgré leurs parents et leurs amis, en dépit des reproches, des contradictions, des mépris, des anathèmes de leur milieu. Et parmi ces âmes, s'il y a eu ou s'il y a des partisans de la morale indépendante ou de l'athéisme qui se fortifient par la foi à l'ordre moral, lequel fait du mal le levier du bien et fait tout concourir au bien de ceux qui l'aiment, on peut se demander, si inspirées par cette foi en une loi éternelle du bien et du mal, indépendante de tout jugement humain, elles n'ont pas, sans s'en douter, subi l'influence de l'atmosphère chrétienne qu'elles avaient respirée dès leur berceau.

Il ne sera possible d'apprécier pleinement les effets moraux respectifs de ces deux tendances qu'après que l'athéisme aura remplacé le christianisme, au point d'avoir formé une atmosphère propre d'influence constante et consciente.

Ce que j'ai appelé, au fond improprement, les petits moments, c'est-à-dire moins visibles, moins éclatants, va me fournir une autre preuve. J'en atteste ceux qui sont le plus sincèrement animés du sentiment du devoir, de la passion de la justice, du bien, et je leur demande : N'êtes-vous pas frappés de la faiblesse de vos progrès? Comme nous restons au fond les mêmes! Qu'il est rare qu'on puisse dire de nous : Autrefois il était celui-là, maintenant il est celui-ci ! Notre œuvre morale rappelle le malheureux Sisyphe condamné à rouler une grosse roche au haut de la montagne d'où elle retombe incessamment par son propre poids. Le meilleur mortel prêt à quitter la terre doit s'écrier : La fleur de ma vie intérieure n'a fait que s'épanouir ; c'est tout au plus si elle a porté quelques fruits, tandis qu'elle était capable d'en produire de si abondants, et la voilà fauchée sans retour ! N'y a-t-il pas là de quoi tuer le courage de continuer? le Sisyphe de la fable pourrait-il être une réalité? Je conçois qu'on travaille avec zèle pendant une courte vie à une œuvre que les siècles se chargeront d'achever ; mais qu'on se voue avec persévérance à un travail que chacun doit faire pour soi, le travail de la sanctification intérieure, avec la certitude de n'en voir jamais que les premières ébauches, je l'avoue, que je ne le comprends pas. Je ne le comprends que lorsqu'on entrevoit une carrière indéfinie pour continuer ce qu'on a laissé inachevé ici-bas et qu'on se console de ce qu'on est par ce qu'on est destiné à devenir un jour. Je comprends l'adolescent qui ne se laisse pas rebuter par ses insuccès et ses défaillances, parce qu'il compte sur les compensations de l'âge mûr. Je comprends le laboureur qui ne refuse point les soins les plus assidus à son champ ensemencé, parce qu'il se confie dans la moisson. Je comprends la sentinelle qui supporte virilement les dangers et les souffrances de la nuit, sachant que le matin va poindre pour la relever de son poste. Mais encore une fois, je ne comprends pas la persévérance sans l'espoir.

Nous touchons ici le grand secours que la religion offre à ses amis par l'*espérance* du grand avenir individuel au delà de la tombe, inséparable, sinon de toute foi religieuse, du moins de la foi chrétienne.

L'aveu d'un apologiste de la morale indépendante vaut bien la peine d'être recueilli ici[1]. « L'insuffisance de notre existence bornée et restreinte par rapport à nos aspirations est une lacune que la religion prétend combler. La philosophie, il est vrai, nous montre dans l'idéal une source d'activité et de perfectionnement, et elle enseigne cette résignation calme et haute qui nous permet d'accepter les nécessités du sort. Le juste se contente de la récompense intérieure, et, quelle que soit sa destinée dernière, le bien ne cessera jamais pour lui d'être le bien et le devoir le devoir. Toutefois, si sa raison surmonte et si sa conscience domine cet impérieux instinct qui le porte à s'élever au-dessus des lois de la nature par la persistance de son individualité, si même elles contiennent ses élans, elles ne suppriment pas ses retours, et pour les âmes ardentes par le sentiment intérieur, *la résignation est difficile*... En face du grand et mélancolique inconnu qui s'ouvre devant nous avec la mort, il n'est donc pas défendu à l'homme de *conserver l'espérance* et même, sur ce fragile fondement, d'édifier un monde invisible, où sa soif inextinguible de vie, d'intelligence, de justice et de bonheur trouve une réalité inépuisable. » *Habemus reum confitentem :* le négateur de la vie à venir ne l'estime pas sans intérêt pour la vertu et veut bien permettre d'en nourrir l'espérance.

Je ne m'en étonne pas. Déjà le seul mot d'espérance produit un effet magique; il suffit pour dérider les fronts soucieux et épanouir les visages défaits. C'est que l'espérance réserve dans l'enfoncement de la scène de la vie des possibilités indéfinies, qui s'étendent aux plus misérables et constituent toute la différence qui existe entre un homme engagé dans une mine sans issue et un homme qui respire sous la libre voûte des cieux. Or c'est à cette faculté bénie que l'adversaire de l'immortalité

[1] C. Coignet, *La morale indépendante*, pag. 175.

porte une main attentatoire. Il rembrunit la vie la plus heureuse ; il redouble la satiété de celui qui est dégoûté de l'existence terrestre ; il prête au cynisme une saveur plus amère ; il achève de dépouiller les déshérités, qui, pour se dédommager, recourront plus que jamais à la force brutale.

Il y a, sans doute, une espérance très immorale de l'immortalité ; ajoutons qu'elle est, hélas ! bien répandue, ce qui fait dire aux adversaires qu'elle substitue l'égoïsme au principe moral. C'est celle qui n'est qu'une spéculation sur la vertu, un ignoble calcul, une visée mercenaire ; faisons le bien sur la terre pour en être récompensés au ciel ! « N'est-ce pas, dit Montaigne[1], de cet égoïsme qui repousse toute limite dans la durée et qui veut survivre à la destruction même du corps, que nous viennent tant de théories sur l'immortalité, tant de visions sur un autre séjour conforme en tout point à nos désirs, arrangé tout exprès pour l'accomplissement de nos vœux, propice à une sorte de dilatation infinie de notre être ? *Somnia non docentis, sed optantis,* comme disait un ancien. » Tout homme religieux doit rougir de la caricature que les dévots ont faite de l'immortalité. Mais est-il juste de s'arrêter à la charge et d'ignorer le portrait authentique que nous offre la religion de l'Evangile ? Qui a flétri plus vigoureusement qu'elle l'esprit mercenaire en disant : « Quand vous aurez fait tout ce qui vous est commandé, dites : nous sommes des serviteurs inutiles ; car nous n'avons fait que ce que nous devions faire. » (Luc XVII, 10.) Qui a plus magnifiquement exalté qu'elle la grâce divine comme la source unique de tout ce que nous sommes et de tout ce que nous pouvons devenir, en adressant à l'orgueil cette vigoureuse apostrophe : « Qu'as-tu que tu n'aies reçu ? et si tu l'as reçu pourquoi te glorifies-tu, comme si tu n'avais pas reçu ? » (1 Cor. IV, 4.) En vertu de ces principes, on pouvait s'attendre dans l'Evangile à une espérance morale, pure, élevée, exempte de tout calcul intéressé. Et c'est en effet le cas. A entendre Paul, qu'est-ce qui donne au chrétien la certitude de son grand avenir ? C'est le Saint-Esprit qui habite dans

[1] Tel que l'a rendu Prévost-Paradol. *Etudes sur les moralistes français,* 1880, pag. 27.

son cœur; cet Esprit constitue les arrhes, le gage de notre héritage céleste. (2 Cor. I, 22 ; V, 5; Eph. I, 14.) En d'autres termes, ce qui permet au chrétien de se sentir vainqueur de la mort et héritier de la vie éternelle, c'est ce fonds de vie spirituelle qui s'est formé en lui grâce à sa communion avec Christ et qui le met en rapport avec le saint amour de Dieu. C'est dire que l'espérance de la vie à venir chez le chrétien repose tout entière sur sa condition morale. En revanche, l'apôtre Jean assure « que celui qui a l'espérance de voir Dieu tel qu'il est se purifie (ne peut pas ne pas se purifier) comme Jésus Christ est pur. » (1 Jean III, 3.) Concluons donc que si l'égoïsme exploite à son profit l'immortalité, on ne saurait en faire un reproche à l'Evangile. Selon lui, l'immortalité est le rapprochement progressif de la perfection que nous ne pouvons qu'entrevoir ici-bas, mais que nous contemplerons un jour, le visage découvert, dans la gloire céleste.

Nous osons maintenant demander si l'homme ne perdra rien en perdant l'avenir d'outre-tombe. « Est-il possible de soutenir que l'homme a la même foi dans le bien et la même force pour l'accomplir, s'il croit qu'il est un composé qui ne dure que quelques jours ou un esprit immortel ; s'il croit à un Dieu ou au destin ? L'homme est un : il agit avec tout son être ; le scinder, c'est le mutiler[1]. » Et le prix de la vie ne serait-il pas réduit ? Parlant de la brièveté de la vie, même dans ses conditions les plus heureuses et prolongée jusqu'à sa dernière extrémité, le prince de Bismarck déclara un jour que, s'il n'y avait rien au delà, il ne vaudrait pas la peine de s'habiller et de se déshabiller[2]. Or, si la vie humaine, réduite à l'existence terrestre, a si peu de valeur aux yeux d'un homme qui nage dans la gloire et dans les richesses, que sera-t-elle pour la masse des mortels qui s'agitent dans ce monde aux chagrins certains et aux plaisirs incertains, aux désirs nobles et bas également peu satisfaits, à la loi inexorable qui réunit la soif inextinguible du bonheur à l'impossibilité de l'atteindre ? Et le dévouement ? De quel front demandera-t-on à cet être d'un

[1] E. Bersot, *Etudes et discours*, 1879, pag. 413.

[2] *Prince Bismarck's Letters*, translated by T. Maxse, 2. ed., 163.

jour de sacrifier la seule petite part terrestre de joie dont il soit sûr, pour qu'après qu'il sera rentré dans la poussière pour jamais, d'autres êtres fugitifs comme lui, inconnus et futurs, en aient peut-être une part un peu plus large ? S'il fallait donner une preuve jusqu'à quel point la vieille espérance de l'humanité domine encore, sans qu'ils s'en doutent, les esprits qui se glorifient de l'avoir dépouillée, on la trouverait dans ces brillantes théories de l'altruisme positiviste, qui exaltent une moralité et une humanité idéales, lesquelles jurent étrangement avec un univers sans Dieu et une vertu sans avenir.

VII

La religion est donc, selon nous, le couronnement de la moralité ; la plus haute moralité est religieuse. Cette conclusion provoque naturellement deux questions aux quelles je demande à répondre en finissant.

Voici la première : Si la religion fait les grands justes, comment se fait-il qu'il y ait des hommes éminents, doués d'une haute moralité et sans religion ? Voyez, par exemple, John Stuart Mill (mort en 1874) qui par son admirable autobiographie nous permet d'étudier les péripéties de sa vie et les luttes de son esprit et de son cœur. Voilà un homme pénétré des idées les plus élevées, voué aux intérêts de l'humanité, parfaitement désintéressé, exemple frappant de la fidélité à la conscience, mais sans religion ; il ne croit ni à Dieu ni à la vie future ; il y est insensible et n'y accorde dans son système d'autre place que celle d'une opinion surannée. Tout cela est incontestable. Mais qu'en résulte-t-il ? C'est qu'on peut devenir un grand et respectable homme sans religion ; ce fait cependant ne diminue en rien le prix de la religion ; sans cela il faudrait tirer des conclusions peu favorables à l'art du fait que Mill n'avait aucune sympathie pour lui. Il y a plus. Sans vouloir bouleverser brusquement l'ordre social au nom de la philanthropie, Mill était et se disait socialiste et partageait pleinement les rêves du socialisme : suppression des avantages de la naissance, application de la

loi du travail à tous, répartition égale de ses produits. Eh bien ! n'est-il pas permis d'affirmer que son esprit aurait été plus large, son système plus satisfaisant, sa vie plus belle, son influence plus bienfaisante, s'il avait été inspiré par la religion ? Un jour, à vingt ans, il eut une crise intérieure qui lui révéla, à sa grande confusion, la sécheresse de son cœur, malgré tous ses beaux projets utilitaires qu'il devait à son père et à Bentham, l'ami de son père ; cette crise n'aurait-elle pas porté de plus beaux fruits s'il avait su embrasser l'humanité des regards de la foi et de l'espérance religieuses ? N'aurait-il pas été un guide plus puissant pour son peuple s'il en avait compris et apprécié la vie religieuse ? Sa vie morale, douée de tant d'énergie, n'aurait-elle pas gagné à recevoir de la religion cette tendresse sympathique qui en est la fleur la plus exquise ? Bref, un Mill chrétien n'aurait-il pas été supérieur à un Mill purement moral ?

La seconde question que provoque la thèse importante que nous avons cherché à établir, est celle-ci : Si la religion exerce une influence si bienfaisante sur la moralité, d'où vient que tant de chrétiens soient si éloignés de la haute moralité ? Le fait est, hélas ! aussi affligeant qu'incontestable. Disons d'abord que tous ceux qui portent le nom de chrétien et même tous ceux qui font hautement profession de l'être, sont bien loin de l'être en effet. Il y a des chrétiens de nom et des chrétiens de fait, il y a des chrétiens des lèvres et des chrétiens du cœur ; il y en a dont un apôtre dit : « Ils ne sont pas des nôtres » et il y en a auxquels il déclare : « Quant à vous, vous possédez une onction qui vient de celui qui est saint. » (1 Jean II, 19, 20.) Or il est évident qu'un mauvais arbre ne saurait donner de bons fruits et qu'il serait injuste de mettre sur le compte de la religion ce qui doit retomber uniquement sur sa contrefaçon. D'ailleurs, n'oublions pas que, dans le domaine de la religion comme dans celui de la moralité, les héros sont l'exception, tandis que les médiocres, les inférieurs sont la règle ; or ceux-ci sont évidemment des représentants très imparfaits de la foi. A propos de héros, gardons-nous aussi de confondre un homme religieux et un homme parfait. Un homme à la fois

très religieux et très moral reste, malgré sa supériorité, un homme très imparfait. Pierre tombe dans le respect humain et Paul donne dans l'intolérance : cessent-ils pour cela de compter parmi l'élite du genre humain ? Ajoutons que l'histoire est là pour montrer que les meilleurs chrétiens ont été de tout temps les meilleurs hommes. Connaît-elle un plus grand juste que Jésus-Christ, à la fois plus humble et plus digne, plus doux et plus énergique, plus dévoué et plus patient, plus pur et plus miséricordieux ? Et pourtant qui a vécu plus en Dieu, a été plus religieux que ce Juste par excellence ? Et nous savons qu' « il a vu une postérité, » nombreuse et éminente. — Disons enfin que si la religion n'a encore réussi que trop faiblement, hélas ! à élever le niveau de la moralité de notre espèce, l'absence de la religion, en revanche, a été accompagnée d'un épouvantable accroissement d'immoralité. Témoin la moralité de l'empire romain dans sa période postérieure ; celle de l'Italie sous la première influence païenne de la Renaissance ; celle de la France dans la dernière moitié du dix-huitième siècle ; témoin les doctrines et les procédés des nihilistes et des socialistes qui, après avoir banni Dieu, veulent abolir famille, propriété, organisation sociale et invoquent l'anarchie comme l'expression complète de la liberté athée. C'est qu'au fond la religion est la foi à la loi suprême qui préside à la vie humaine. Désignée par mille noms, embrassée sous mille formes, exprimée par mille symboles, intreprétée de mille manières, cette foi, même dans ses travertissements les plus déplorables, dispute l'homme à l'anarchie des brutes. Sa sagesse consiste à bien connaître la religion, son bonheur à l'aimer, sa plus haute dignité à lui obéir et sa parfaite liberté à se mettre à son service béni.

F.-C.-J. VAN GŒNS.

LE
PRINCIPE ESSENTIEL DU PROTESTANTISME

PAR

FRÉDÉRIC NIPPOLD

professeur à Berne [1].

Quand l'honorable président de notre société me demanda si j'étais disposé à me charger du présent rapport, je lui répondis oui sans hésiter. Depuis bien des années, avant même que je fusse appelé à remplir des fonctions officielles dans ce pays, j'avais été frappé de l'importance pour les Eglises réformées de la Suisse de leur assemblée pastorale annuelle, et de l'influence bénie qui, de ce centre idéal, a rayonné dans toutes les directions. Des circonstances où ma volonté n'est entrée pour rien m'ont seules empêché jusqu'ici de prendre une part plus active à vos travaux. C'est donc avec joie que j'ai répondu au premier appel, tout en éprouvant d'abord, je l'avoue, relativement au sujet choisi, quelques-uns des scrupules énoncés par plusieurs des rapporteurs cantonaux.

Pour un rapporteur pris dans le canton de Berne la tâche était encore aggravée par le fait qu'un travail, exposant d'une manière remarquable les résultats assurés de l'investigation

[1] Rapport lu dans la XLe assemblée annuelle de la société pastorale suisse, à Frauenfeld, le 9 août 1881. — Les rapports présentés à cette société ne se publient que dans la langue originale et n'entrent pas dans le commerce. Nous croyons donc rendre un vrai service à nos lecteurs en leur offrant une traduction de la remarquable étude de M. le professeur Nippold. (*Réd.*)

scientifique touchant le principe du protestantisme, a été présenté naguère à la section bernoise par M. le pasteur Rüetschi, de Münchenbuchsee[1]. On trouve déjà dans ce rapport toutes les qualités qui distinguent le mémoire du même auteur sur l'*ancien dogme protestant de la perfection originelle et de la chute*, mémoire couronné récemment par la société de la Haye. Je ne puis pour ma part que me joindre sans réserve à la distinction établie de nouveau par M. Rüetschi, à propos de la question qui doit nous occuper, entre la forme rationnelle de nos vieux dogmes ecclésiastiques et leur contenu religieux.

Cependant les motifs par lesquels le comité justifia son choix firent bientôt taire mes scrupules, et, je dois l'avouer, plus mon travail avançait, plus je me sentais attiré et gagné par mon sujet.

Je traiterai la question tout simplement d'une manière historique, et j'espère que cette façon de l'envisager, la seule à laquelle je me sente appelé, sera fructueuse pour nos débats. Sans doute, tout nouvel examen du principe constitutif de nos Eglises doit avoir pour effet de nous inciter à un nouveau travail sur le seul fondement qui puisse être posé, celui que nos bienheureux réformateurs ont débarrassé de tant d'ouvrages en bois, en foin et en chaume qu'on y avait entassés. Mais à cet objet se rattachent des questions susceptibles de si riches développements, que votre attention, malgré la meilleure volonté, serait mise à trop rude épreuve. Permettez-moi donc, après cette indispensable *captatio benevolentiae*, d'entrer immédiatement dans le vif de mon sujet.

Chose assurément digne de remarque, en fait de travaux émanés des sociétés pastorales cantonales, la Suisse romande est représentée bien plus au complet que ne l'est la Suisse allemande. Le 28 février déjà, la section genevoise avait son assemblée, dans laquelle ont été lus les rapports approfondis de MM. les pasteurs Delétra et Ernest Martin. Le 9 mars ce fut le tour de Neuchâtel, où M. le pasteur Buchenel présentait

[1] Ce travail a été publié sous le titre : *Welches ist das Prinzip des evangelischen Protestantismus?* Berne 1879. — Voir le compte rendu qui en a paru dans cette *Revue*, janvier 1880.

un mémoire des plus soignés. Du canton de Vaud, enfin, je reçus un travail dans lequel la critique n'abdiquait aucun de ses droits, mais qu'animait aussi un souffle religieux puissant ; je ne demanderais pas mieux que de pouvoir transcrire ce discours mot pour mot. L'auteur en est M. Astié, professeur à Lausanne. Ces différents rapports étaient accompagnés d'un compte rendu des débats auxquels ils avaient donné lieu.

Pour ce qui est de la Suisse allemande, les pasteurs de Bâle-ville et de Bâle-campagne ont eu une assemblée en commun où M. Straumann, pasteur à Muttenz, a lu un bon et solide travail, qui m'est parvenu avec le résumé de la discussion. D'autres cantons, Glaris entre autres, ont étudié aussi les questions posées ; j'en ai eu quelques nouvelles indirectes, mais sans qu'on m'ait fait tenir aucun rapport. De Berne, en revanche, j'ai reçu à la dernière heure un travail excellent, pour le fond comme pour la forme, de M. Romang, pasteur à Rüegsau. En outre, sans parler du mémoire déjà mentionné de M. Rüetschi, on m'a communiqué les thèses de trois rapports présentés dans des conférences locales : celles de M. le doyen Güder, bien connu par ses études scientifiques sur les principes réformés ; celles de M. le pasteur Joss, d'Herzogenbuchsee, dont le livre sur *la réunion des églises séparées* n'est pas sans rapport avec notre sujet[1] ; celles enfin provenant de la société pastorale de l'Oberland, la même qui précédemment a provoqué le travail de M. Rüetschi. Après coup, il m'est encore parvenu un mémoire très étendu de M. le pasteur Simmen, de Habkern, maintenant à Zofingue. Mentionnons enfin, comme dernière contribution, un travail imprimé de M. le pasteur Oehninger, sur *le principe, le but, et la dégénération du protestantisme*. Le point de vue particulier de l'auteur, qui se rattache aux idées (irvingiennes) de M. Thiersch, doit vous être connu. Ce qui a intéressé votre rapporteur ç'a été de constater que, malgré des divergences fondamentales dans la manière d'envisager les documents bibliques et dans la conception des articles de foi, il se rencontre avec lui dans plus d'un *pium desiderium*.

[1] Voy. *Revue de théol. et de phil.* d'octobre 1878.

Nul de vous ne s'étonnera d'apprendre que l'extrême diversité de points de vue qui s'est produite à l'occasion du sujet qui est à notre ordre du jour, se reflète aussi dans les rapports dont nous venons de parler. C'est avec le plus vif intérêt que nous avons suivi ces courants d'idées si divers, allant des vues de l'école moderne du protestantisme français à l'idéal ecclésiastique de Vinet, et des conceptions de la jeune école théologique bâloise jusqu'aux apologies du vieux dogme ecclésiastique. Aussi, pour rendre aux travaux soignés et pleins d'idées qu'on m'a fait parvenir l'hommage qu'ils méritent, sans pourtant interrompre à chaque instant le fil de mes propres pensées, j'aime mieux présenter, au lieu de citations éparses, un tableau d'ensemble des points de vue des divers rapporteurs. Mais, dans l'intérêt de la discussion, cet aperçu ne saurait prendre place en cet endroit; je le réserve pour les débats subséquents.

Sans parler pour le moment de cette diversité des points de départ et de toutes les questions qui s'y rattachent, qui ne sait que sur la première, déjà, des questions qui nous sont posées[1], on a écrit des centaines de dissertations et de livres pleins d'érudition? Avec tout cela, une réponse qui puisse satisfaire généralement n'a point encore été donnée et ne le sera probablement jamais. Car c'est précisément quand il s'agit de pareilles questions de principe que la divergence entre conceptions nées d'un même sol, issues d'une source commune, va s'accentuant le plus fortement. Je crois donc, malgré l'intérêt d'une telle étude, en particulier pour l'historien, devoir me dispenser de passer en revue la littérature du sujet que nous abordons. Ce n'est certes pas que je méconnaisse la haute valeur de maint travail consacré à cet objet : travaux qui ont donné une vigoureuse impulsion à ce genre d'études et ont fait de cette branche de la science un domaine cultivé avec prédilection. Au reste, la controverse suscitée par Mœhler sur les rapports du catholicisme et du protestantisme, la compa-

[1] Le comité central de la Société pastorale, pour préciser le sujet mis à l'étude, avait posé trois questions, dont la première était ainsi conçue : *Quel est le principe essentiel du protestantisme?*

raison, inaugurée par Schneckenburger, entre les systèmes luthérien et réformé, ne sont pas demeurées stériles. Elles ont abouti à des résultats scientifiques généralement acceptés. Et en est-il un seul parmi vous, messieurs, qui, en réfléchissant à notre sujet, ne se soit rappelé avec un légitime orgueil tout ce dont la science est redevable, pour l'élucidation de ces questions de principe, à des hommes tels qu'Alexandre Schweizer et Biedermann, Schenkel et Hagenbach, nos guides et nos modèles ? Mais pour aujourd'hui il nous faut renoncer à toutes ces vues rétrospectives, sous peine de nous laisser submerger par la surabondance des matières. Je le puis d'autant mieux que l'écrit de M. Rüetschi, qui est à la portée de chacun, renferme un aperçu vraiment exemplaire des discussions auxquelles le sujet a donné lieu jusqu'à nos jours.

I

1. Quel est le principe essentiel du protestantisme ? A cette question[1], la plupart des rapporteurs cantonaux laissent échapper un profond soupir. « C'est, disent-ils, une question taillée sur un patron par trop doctrinaire; elle n'est pas née de la vie pratique, mais sent les rubriques de l'école ou du cabinet d'études. » Cette impression-là n'a rien qui doive nous surprendre. On aurait peine, en effet, à imaginer une carte d'échantillons plus bigarrée que celle des diverses dénominations protestantes, surtout dans la période actuelle ; — période qui a débuté pour chaque Eglise par la restauration de ses dogmes distinctifs, quelque peu effacés au siècle dernier, et par l'identification de ces doctrines confessionnelles avec la foi chrétienne elle-même.

Voyez la longue liste des Eglises calvinistes, toutes édifiées sur un dogme commun, la prédestination, mais séparées à bien des égards par des questions constitutionnelles ; — le méthodisme, de plus en plus influent dans le nouveau monde, avec son penchant pour les réveils ; — le baptisme, qui met

[1] Le mot que nous traduisons par essentiel : *einheitlich*, signifie plus exactement : *un, commun*, constituant l'*unité* du protestantisme.

l'accent sur le baptême en tant que bain de purification, et qui ne s'en subdivise pas moins en baptistes « généraux » et particularistes, en vieux et en nouveaux baptistes; — le luthéranisme, avec sa « lutte de l'Eglise de Luther pour maintenir la doctrine de Luther sur la cène » ; — l'Eglise de Transylvanie, à tendance plus spécialement mélanchtonienne, en relation étroite avec l'école à tous ses degrés ; — la confrérie des Remontrants, qui a frayé les voies à une exégèse sincèrement scientifique; — la communauté des Frères, avec ses « tropes » divers; — le christianisme unitaire, avec sa recherche d'une vivante imitation de Christ; — celui des quakers, ces pionniers dans la lutte contre les misères sociales ; — l'Eglise de Swedenborg, avec ses révélations sur le monde des esprits; — le darbysme, rejetant toute charge ecclésiastique, et l'irvingisme, qui veut rétablir celles de l'âge des apôtres; — le « Temple allemand » et son énergique chiliasme ; — les innombrables petites congrégations d'Amérique et les multiples conventicules piétistes de l'Allemagne, qui diffèrent encore profondément entre eux d'une contrée à l'autre ; — puis, en regard de toutes ces dénominations, les partisans d'un christianisme « éclairé, » conforme à la raison, et le commun des fidèles, le peuple de l'Eglise, dont le christianisme, à vrai dire, n'a plus rien de confessionnel : — est-il possible d'imaginer de plus grands contrastes! Et avec tout cela je n'ai pas encore dit un mot des différents groupes existant au sein des Eglises de notre pays, lesquels se sont pourtant livré tant et de si passionnés combats. Je n'ai rien dit des indépendants et des nationaux, des réformistes, des orthodoxes et des partisans de la conciliation, qui, s'il fallait en croire les ardents de l'un et de l'autre bord, représenteraient non seulement des principes distincts, mais des religions diamétralement opposées. N'est-ce pas un irrémédiable chaos, une véritable désagrégation intérieure? Faut-il s'étonner si du côté papiste on met toujours plus de zèle à jouer le tour bien connu qui consiste à citer les « témoignages de protestants sur le protestantisme, » en reproduisant avec complaisance les effusions polémiques de notre droite contre la gauche, de notre gauche contre la droite, et de toutes deux

contre le centre, — pour s'écrier ensuite : Le voilà bien, votre protestantisme ! Nous étonnerons-nous si, dans notre propre camp, plusieurs sont troublés à la vue de cet état de « guerre de tous contre tous, » et font appel à une autorité ferme et stable qui puisse maintenir l'unité ?

Mais une pareille autorité n'existe pas. C'en est fait du vieux principe ecclésiastique en même temps que du catholicisme. Il est vrai que les vieilles confessions de foi qui, dans le cours du développement plus normal des choses au XVIIIe siècle, s'étaient effacées comme d'elles-mêmes, ont repris une vie factice sous l'influence galvanisante du cryptopapisme de l'époque de la Restauration, mais sans pouvoir exercer aucune action profonde sur l'Eglise de notre temps. Ce qu'on a appelé l'*Union positive* en est venu, en fait de résultats *positifs*, à amalgamer les pires excroissances du luthéranisme et du calvinisme, et à en appeler, contre le développement normal au sein du protestantisme, aux armes que la curie romaine a coutume de manier. L'Alliance évangélique, manifestation d'une grande portée, pleine de largeur à ses débuts, et des plus libérales au meilleur sens du mot, n'a abouti en définitive qu'à constituer un parti de plus. Où donc est notre commun terrain ? Serait-ce dans la Bible, la collection des écrits de l'Ancien et du Nouveau Testament ? Mais c'est sur elle justement que prétendent s'appuyer tous ces dogmes, exclusifs les uns des autres, que proclament les diverses Eglises protestantes ! On peut bien dire qu'il a des yeux pour ne point voir, celui pour qui pareil spectacle n'est pas l'illustration parlante de ce mot du vieux Werenfels : *Hic liber est in quo quaerit sua dogmata quisque.*

2. Si donc par voie d'affirmation nous ne découvrons pas de principe positif, ne réussirons-nous pas mieux en procédant par voie négative ? en prenant pour point de départ l'*opposé* du protestantisme, à savoir le catholicisme, et en concluant de ce qu'est celui-ci à ce que doit être celui-là ? On a écrit de nombreux volumes, tout farcis d'érudition, sur cette question de la différence entre le catholicisme et le protestantisme. Et à côté de ces productions d'une précision dialectique, qui ont eu la chambre d'étude pour berceau, il existe une littérature po-

lémique populaire qui a nom légion, et à laquelle apportent leur tribut presque tous ceux qui ont passé de l'un des camps dans l'autre. Mais prenons-y garde ! Ici encore l'étude historique calme et impartiale arrive à des résultats quelque peu différents de ceux du dogmatisme qui s'en va répétant : Hors de moi point de salut. Il est vrai, les défenseurs tant du catholicisme que du protestantisme démontrent que la contradiction entre les deux confessions est insoluble, et que la vérité est toute d'un côté, le leur propre bien entendu. Mais quand vous examinez la chose de plus près et que vous ne vous borniez pas, comme c'est l'usage, à prêter l'oreille aux seuls représentants de votre propre parti, vous constatez bientôt que de part et d'autre on recourt au même idéal, que par conséquent cet idéal est commun aux deux partis.

Et comment, après tout, pourrait-il en être autrement ? Le catholicisme et le protestantisme sont deux souches issues de la même racine : le royaume des cieux, apporté sur la terre par un même Seigneur au nom duquel toutes les langues invoquent Dieu comme Père. Ce royaume, — il n'est presque pas une parabole de Jésus qui ne nous l'enseigne, — présente toujours un double aspect : il est, d'une part, la communauté des enfants de Dieu, mais en même temps il veut être à demeure dans chaque cœur individuellement. Laissons là toutes les spéculations savantes, laissons également de côté la conception historique bien connue de Rothe ; il suffit des discours de notre Seigneur pour nous faire revendiquer le caractère à la fois *universaliste* et *individualiste* du royaume de Dieu. Le premier de ces caractères se manifeste dans l'idéal catholique, le second dans l'idéal protestant.

Pur paradoxe ! s'écriera plus d'un à l'ouïe de cette thèse. C'est possible ; seulement, je demande que, pour l'infirmer, on n'invoque pas l'histoire. La vraie histoire de la Réformation ne connaît pas l'opposition entre catholicisme et protestantisme, pas plus qu'elle ne connaît de principes formel et matériel soi-disant opposés au judaïsme et au paganisme catholiques. Ce nom de *catholique*, aucun de nos réformateurs ne l'a répudié. Bien plus : les plus anciens symboles, à commen-

cer par la confession d'Augsbourg, ont précisément pour but d'empêcher qu'on ne conteste aux protestants le droit de porter ce nom. Et quand les Eglises nouvelles se virent dans l'obligation de se constituer à part, elles désignèrent assez longtemps encore leurs ministres comme étant des représentants de l'Eglise « catholique. » L'année même de la mort de Luther, au moment où allait éclater la guerre de Smalkalde, les théologiens de Wittemberg, Bugenhagen, Cruciger, Major, Mélanchton, donnaient à Melchior Piscator, de Nördlingen, l'attestation que voici :

« Comperimus eum recte tenere summam Christianae pietatis et amplecti puram evangelii doctrinam, quam ecclesia nostra uno spiritu et una voce *cum catholica ecclesia Christi* profitetur, ac a fanaticis opinionibus damnatis judicio *catholicae ecclesiae* abhorrere. »

Ce ne fut rien moins que de leur propre chef que, dans la suite, les Eglises qui protestaient renoncèrent à la qualification de catholiques. Elles y furent contraintes par une clause de la paix de religion d'Augsbourg, digne pendant de la « réserve ecclésiastique. »

Mais alors à quoi bon le schisme, si les réformateurs prétendaient être catholiques aussi bien que leurs adversaires ? La réponse est bien simple. Ce n'est point en opposition au *catholicisme*, mais en opposition au *papisme* qu'ont surgi les Eglises nouvelles. Cette opposition-là est en effet absolue, et elle ressort de la façon la plus tranchée dès les premières origines de la Réforme. Précisément parce que la Réformation, à ses débuts, ne voulait être autre chose que la reprise des tentatives de réforme qui s'étaient succédé à travers tout le moyen âge, mais avaient été constamment écrasées par la curie romaine, elle s'est vue obligée dès l'abord de faire front contre cette dernière, centre de toutes les dépravations qui avaient envahi l'Eglise. Ce ne furent même pas les réformateurs qui les premiers transportèrent la lutte de la question accessoire des indulgences, qui lui avait donné naissance, sur le terrain de la question centrale, celle de la domination universelle, de l'infaillibilité du pape.

En effet, l'an 1518 déjà, s'agitait la même question qu'en 1870. Déjà alors les partisans de la papauté ont, sinon atteint, du moins poursuivi le même but. Sylvestre Prierias et Hoogstraten, Wimpina et Eck, Cajetan et Miltiz, Emser et Cochläus, tous ont contribué, chacun pour sa part, à placer Luther en face de ce dilemme : ou le pape ou Christ ! D'autre part, les importants écrits du réformateur publiés en 1520 portent déjà la trace évidente de la connaissance qu'avaient Hutten et Rubéan de la curie et des « courtisans » romains. Le puissant mouvement populaire, de son côté, qui s'empara si promptement et avec tant d'intensité de toute la nation allemande, n'a trouvé nulle part un écho plus fidèle, plus distinct que dans l'écrit de Kettenbach intitulé : *Parallèle entre notre très saint père et seigneur le Pape et l'hôte étrange et étranger dans la chrétienté, qui a nom Jésus.* Les tableaux de Kranach et de Manuel, qui mettent en regard l'un de l'autre le Christ et l'Antéchrist n'offrent pas une image moins fidèle du sentiment populaire.

Dans tout cela, cependant, il n'y avait qu'un retour aux idées, toujours les mêmes pour le fond, dont il est aisé de suivre la trace en remontant des Hussites et des Wicleffites aux Vaudois et aux Cathares ; des Grégoire de Heimbourg et des Marsile de Padoue à l'écrit datant de l'époque des Hohenstauffen : *De Innocentio quarto Antichristo*, et à l'idéal ecclésiastique du pape Clément III, le victorieux adversaire de Grégoire VII, et ainsi de suite, en remontant toujours plus haut. Continuant l'œuvre des *testes veritatis* de tous les siècles précédents, les hommes du XVIe siècle engagèrent à leur tour un combat de géants contre « le vieil et méchant ennemi. » Il leur fut donné à eux de moissonner ce qu'avaient semé leurs prédécesseurs. Pour remettre en lumière l'Evangile de Christ, but poursuivi tour à tour par les uns et les autres, il fallut finir par rompre une fois pour toutes avec les tendances dans lesquelles les chrétiens les plus sérieux de tous les siècles du moyen âge avaient reconnu une incarnation de l'esprit antichrétien. Basé dès l'abord sur tout un enchaînement des plus grossières fourberies, l'abus papal des choses saintes en vue des fins les plus profanes ne connut plus de bornes, après que les grands

conciles réformateurs du XVe siècle eurent échoué. L'immoralité scandaleuse qui s'étalait à la cour des papes Innocent VIII et Alexandre VI (il fallait remonter à la pornocratie du Xe siècle pour en trouver la pareille; de nos jours, il est vrai, le cardinal Antonelli en a fourni un nouvel exemple), ce dévergondage et la politique conquérante, mondaine, dynastique des Jules II et des Léon X ne pouvaient pas ne pas faire penser à Babylone, la grande prostituée de l'Apocalypse, ou à l'homme de péché dont parle la seconde épître aux Thessaloniciens, lequel s'assied dans le temple de Dieu et s'arroge les attributs divins. On sait que le dernier écrit de Luther, son testament, pour ainsi dire, traite *de la Papauté à Rome, instituée par le diable.*

3. En dépit de cette opposition absolue de la Réformation au papisme, nous ne voyons que trop souvent, de nos jours, les coryphées du luthéranisme soi-disant fidèle à la confession au premier rang des vassaux volontaires de la papauté. Le calvinisme confessionnel lui-même s'est engagé parfois dans une voie analogue, par exemple en Hollande. Un phénomène comme celui-là nous amène tout naturellement à nous poser cette autre question : Est-il possible de dégager le principe du protestantisme de quelqu'une des confessions sur lesquelles ces partis prétendent élever l'édifice de l'Eglise ?

Si notre étude avait en vue le système doctrinal (Lehrbegriff) de l'une ou de l'autre Eglise, il va de soi que leurs symboles seraient pour nous d'une importance majeure. Mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Ce que nous recherchons, c'est le *principe* du protestantisme, c'est sa pensée mère, l'idée qui dès le début y aurait joué le rôle de force motrice. Dès lors, il n'est pas même besoin de vous rappeler le but tout différent auquel devaient servir les confessions de foi à l'époque où on les dressait. Ce but, les modifications que Mélanchton fit subir à l'Augustana dans son article le plus controversé le mettent suffisamment en évidence. Notre question, elle aussi, se laisse résoudre tout simplement l'histoire en mains. Il suffit de se poser cette autre question : Quand et dans quelles circonstances ces confessions ont-elles vu le jour ? En est-il une seule où l'on sente, si je puis

ainsi dire, les pulsations du mouvement réformateur dans toute la force de sa première et verte jeunesse? Un seul des magnifiques écrits réformateurs de Luther, son programme pour l'*Amélioration de l'Etat chrétien*, ou son traité de la *Captivité de Babylone*, a-t-il été jugé digne de l'honneur de servir de symbole à l'Eglise luthérienne? Compte-t-on, au nombre des confessions des Eglises réformées, les « conclusions » prononcées par Zwingle, avec une si admirable clarté d'esprit, lors de la première dispute de Zurich, ou du moins l'une des professions de foi plus systématiques qu'il adressa à Charles-Quint et à François Ier? Les thèses de la dispute de Berne, si décisive pour la Réformation en Suisse, en a-t-on fait usage dans la suite, quand s'introduisit le régime de la contrainte confessionnelle?

Si divergentes que puissent être nos vues *dogmatiques*, il ne peut pas, sur ce fait *historique*, y avoir deux opinions. Les plus anciens écrits symboliques appartiennent déjà, sans exception, à une génération postérieure. Ils sont l'œuvre d'une époque où non seulement le souffle de vie qui avait enflé les voiles de la réformation à son origine avait depuis longtemps perdu sa puissance, mais où ceux qui servaient d'organes à la pensée théologique se trouvaient parqués dans des camps ennemis. A Augsbourg déjà, il ne fut pas présenté moins de trois confessions rivales. Et des symboles qui naquirent plus tard on peut dire qu'ils se sont donné pour tâche essentielle d'accabler d'anathèmes de plus en plus rigoureux quiconque ne pensait pas de même, et d'accentuer d'une façon toujours plus tranchante les divergences dogmatiques.

Au sein du catholicisme, c'est seulement après que les tentatives de conciliation de Contarini eurent été étouffées que la tendance représentée par Caraffa et Loyola réussit à prendre le dessus. L'inquisition et l'index frayèrent la voie à l'asservissement des esprits. Alors seulement les canons du concile de Trente et le catéchisme romain purent barrer le chemin aux idées de réforme, comme autrefois le boulevard talmudique avait fait pour les idées de l'Evangile. — Sur terre réformée de même, ce n'a été que l'ère de Calvin qui a imposé aux esprits,

à titre de doctrine seule autorisée, ces enseignements scolastiques touchant les impénétrables secrets de Dieu. Chose digne de remarque, à chacune des deux phases principales du concile de Trente répondirent aussitôt divers symboles de couleur calviniste : à la première phase, le *Consensus Genevensis* et le *Consensus Tigurinus*, au moyen desquels Calvin espérait en première ligne paralyser l'opposition qui s'était produite contre lui à Berne ; à la seconde phase, la grande Confession helvétique et le Catéchisme de Heidelberg. — Le luthéranisme subit le contre-coup de ce mouvement. C'est en face des symboles calvinistes que du côté luthérien on en vint à se retrancher définitivement dans la Formule de concorde. Dès lors on n'a cessé de se pousser réciproquement toujours plus avant sur cette pente fatale. Le synode de Dordrecht, s'appuyant sur un coup d'Etat des plus indignes, pour aboutir à la destruction violente de la réforme hollandaise indigène, provoqua cette nouvelle réaction du luthéranisme qui devait porter des fruits si amers dans la guerre de Trente ans. Est-il besoin de rappeler l'oppression que fit endurer aux puritains le dogme épiscopal anglican, ou encore le synode puritain de Westminster ? Faut-il remettre en scène la *formula Consensus* helvétique, ou le *Consensus repetitus fidei veræ lutheranæ* de Calov ? Ce serait peine superflue : l'ouvrage classique de Alex. Schweizer sur « les dogmes centraux » a suffisamment démontré comment le dogmatisme, en se développant à outrance, n'a fait qu'amener son propre effondrement.

Non, ce n'est point sous ces incrustations dogmatiques que nous irons chercher le principe du protestantisme, ni même ce que fut proprement la Réformation. Ce serait procéder, non en historien, mais en dogmaticien, et l'on nous reprocherait avec raison de reconstruire l'histoire d'après des théories arrêtées d'avance. Il s'agit d'aller droit aux sources vives. De même que nous n'avons pas le droit de façonner l'Evangile de Jésus d'après la dogmatique de l'un des types d'enseignement apostoliques, de même aussi nous ne pouvons apprendre à connaître la Réformation autrement qu'en recourant à ses documents originaux. Aucune des Eglises particulières qui se sont constituées

plus tard n'a le droit de se mettre à la place du mouvement primitif, général, infiniment élevé au-dessus de tous les noms sectaires de luthéranisme, de calvinisme et d'autres semblables.

Au contraire, veut-on arriver à une conception vraiment historique de la Réformation, rien n'est plus important que de se familiariser avec cette littérature populaire étonnamment riche des premières années de la Réforme, dont les puissants pamphlets de Luther ne sont que le noyau. Il y a peu d'années seulement, on a de nouveau mis la main sur un de ces écrits religieux faits pour enflammer le peuple. Il s'était répandu au loin ; on le lisait dans presque toutes les langues de l'Europe. La traduction italienne de ce traité, retrouvée la première, amena la découverte successive d'une édition française, puis d'une anglaise, d'une allemande, et finalement il se trouva que l'original était hollandais. Depuis trois siècles cette *Somme de la Sainte Ecriture* était tombée dans un oubli aussi profond que le traité du *Bienfait de Christ*, retrouvé quelques dixaines d'années plus tôt.

Mais il faut faire encore un pas de plus dans cette direction. Il n'est pas, pour notre investigation historique, de tâche plus importante que celle de déterrer pour ainsi dire l'œuvre primitive de la Réforme violemment détruite par la contre-réformation. Dans les pays où le mouvement réformateur finit par l'emporter, l'Église a revêtu dans la suite une forme bien différente de ce que la Réformation avait été au début. Le mélanchtonisme fut supplanté par le luthéranisme exclusif, comme le zwinglianisme le fut par le calvinisme. La ville de l'Union par excellence, Strasbourg, avec sa *Confessio tetrapolitana*, se vit imposer par la violence cette confession d'Augsbourg qu'on a osé naguère lui représenter comme son rempart qu'elle ne saurait abandonner sans parjure. Ce fut anciennement la gloire de Bâle de servir de refuge aux hommes opprimés par le luthéranisme et le calvinisme officiels, à Carlstadt et à Cellarius, à Schwenkfeld et à Frank, à Castellion et à Curione.

Si donc nous voulons sentir palpiter le cœur de la Réformation à sa naissance, il s'agit pour nous d'en suivre avant tout

l'histoire dans les pays dont le mouvement religieux primitif a été violemment arrêté. Il faudra étudier, par exemple, les productions si profondément édifiantes de la première Réformation néerlandaise, refoulée déjà à partir de 1531 ; ou bien les témoignages saisissants laissés par les martyrs bavarois, moraves, autrichiens et tyroliens ; ou encore l'agitation puissante qui se produisit dans les districts du bas Rhin, avec Cologne pour centre : nous y voyons le comte Isenbourg et le docteur Westerbourg attester, à côté des martyrs Klarenbach et Flystedt, qu'il y a diversité de dons, mais un seul Esprit. Il en est exactement de même en Angleterre, où les premiers traducteurs de la Bible, Tyndal et Fryth, furent exécutés sous le règne de Henri VIII ; en Ecosse, qui eut dans la personne de Patrick Hamilton un martyr de sang royal ; en France, dont la première Réformation était encore en étroite connexion avec l'humanisme.

D'une manière générale, la Réformation primitive apparaît ainsi sous un tout autre aspect que lorsqu'on la juge en partant de la confession dogmatique de telle ou telle Eglise particulière. On y trouve encore réunis tous les éléments qui dans la suite ont été disjoints et sont devenus disparates. Il en a été un peu partout comme à Wittemberg, alors que Luther et Carlstadt vivaient côte à côte sans éprouver encore, l'un à l'égard de l'autre, cette jalousie dont Gottfried Arnold déjà devait signaler le caractère pathologique ; comme à Zurich où, lors des premières disputes de religion, Grebel et Manz, Hetzer et Hubmayer étaient encore les bienvenus auprès de Zwingli. Même en Suède, en Danemark, en Livonie, les initiateurs de la Réformation ont été certains hommes dont un autre âge ne s'est plus souvenu que comme d'hérétiques anabaptistes : Melchior Hofmann, Melchior Rink, Bernd Knipperdolling. Une fois que la guerre intestine eut éclaté entre les divers partis protestants, il ne fut pas difficile de dèsavouer les fractions qui avaient succombé dans la lutte. On n'avait qu'à suivre l'exemple de l'inquisition du moyen âge, qui, en même temps que les hérétiques, s'efforçait de faire disparaître et leurs livres et leurs noms. Ce n'est pas là ce qui s'appelle écrire l'histoire. Parce que Sickingen a succombé

avec ses amis, il serait tout aussi injuste de vouloir nier ses étroits rapports avec les réformateurs que de ravir l'honneur d'avoir été, eux aussi, des organes de la Réforme, à ces nombreux prédicants populaires qui, tels que le génial Kettenbach, sont rentrés dans l'obscurité par suite de la guerre des paysans. On ne saurait, au contraire, établir une distinction assez rigoureuse entre la Réformation comme telle et le résidu dogmatique et hiérarchique de toute cette puissante fermentation des esprits.

Les plus grands des réformateurs eux-mêmes occupaient dans ces premiers temps une position sensiblement différente de celle qu'on leur vit adopter plus tard, après que tant de leurs plus belles espérances se furent fanées. S'il n'en eût pas été ainsi, comment un de ces luthériens confessionnistes de notre temps aurait-il pu songer à prendre pour titre d'une histoire de la Réformation : *La lutte de Luther contre les principes antichrétiens de la révolution !*

Il est fâcheux que le sujet qui est à notre ordre du jour ne me permette pas d'entrer dans plus de détails sur ces beaux jours de la jeunesse de la Réformation. Mais aucun de vous ne regrettera de se plonger toujours de nouveau dans l'étude de ces années du premier amour, alors que le mouvement religieux n'avait point encore été envenimé par cet édit de Worms qui fit intervenir le potentat politique et amena un résultat si différent de celui qu'on avait pu se promettre d'abord.

4. Je puis supposer connue la suite de l'histoire de la Réformation. Aussi ne relèverai-je dans cette histoire que ce qui a trait à l'éclosion successive du principe protestant.

Déjà excommunié par le pape, le représentant de la conscience chrétienne fut appelé, par une faveur toute spéciale, à comparaître devant une assemblée de la diète de l'empire, sur laquelle l'élite de la nation fondait d'ardentes espérances. Mais déjà la politique astucieuse du légat du pape avait ménagé au réformateur l'impasse devant laquelle, non seulement les adhérents de l'autorité papale, mais les partisans de l'autorité des conciles devaient reculer avec effroi. Néanmoins Luther proclama sans faiblir ce que lui dictait sa conscience. L'empereur,

cependant, étranger au pays et vieilli bien avant l'âge, opposa au premier postulat du peuple allemand l'autorité de son confesseur. Lors donc qu'à l'excommunication papale vint s'ajouter le ban de l'empire, force fut bien aux représentants des idées de réforme de se ressouvenir du grand principe de la primitive Eglise luttant pour son existence : *Quid est imperatori cum ecclesia?* En dépit des efforts combinés du pape et de l'empereur pour étouffer le mouvement, et déjà pendant l'éclipse involontaire de Luther à la Wartbourg, on vit se constituer çà et là les premières communautés. Aux chefs de la « noblesse chrétienne de nation allemande, » à qui le courageux moine de Wittemberg en avait appelé, vinrent se joindre quelques princes comprenant les besoins de leur temps et de nombreux représentants des villes impériales. Au milieu du déchaînement de la guerre tant du dehors que du dedans, trop tôt suivie, hélas! des funestes querelles des théologiens entre eux, les hommes de foi qui réclamaient la satisfaction des besoins de la conscience chrétienne, blessée par la corruption de l'Eglise, s'unirent d'une façon toujours plus étroite.

L'empereur, lui, était guidé uniquement par des considérations politiques. Après avoir terrassé son rival, le roi de France, qui lui disputait la faveur du pape, il se figurait qu'au moyen d'une majorité habilement constituée (préparée, pourrait-on presque dire, d'après la même recette que le dernier synode général de Berlin), il lui serait aisé de contraindre la minorité des Etats à rétablir la messe et la confession. La diète de Spire de 1529 devait ainsi servir à exécuter les décisions de celle de Worms de 1521. Mais c'est alors, par le décret suprême de Dieu, que sonna l'heure de la naissance du protestantisme. Ce qu'à Worms un seul homme, fort de sa foi en Dieu, avait déclaré en face de l'empire et de son chef, les signataires de la protestation de Spire, — entièrement d'accord en cela avec les premiers témoins de l'ancienne Eglise, qui revendiquaient la liberté religieuse comme un droit naturel de l'homme, — le proclamèrent à leur tour comme un principe clair et indéniable: le principe que, dans les choses de la foi, la majorité n'a rien à prescrire à la minorité. Dans ce domaine-là « nul ne peut ré-

pondre pour autrui; chacun ne relève que de lui seul, » — chacun du moins de ceux qui, conduits par Christ, ont appris à voir en Dieu leur Père.

Ainsi le droit absolu de l'individu religieux de se déterminer lui-même, *l'individualisme chrétien :* voilà, d'après l'histoire, le principe fondamental du protestantisme. Dignes de la grande maxime qu'ils proclamaient alors, les partisans de la réforme de Luther protestèrent du même coup contre une condamnation de celle de Zwingle, sans que les représentants de cette dernière eussent été mis en demeure de se faire entendre. C'est pourquoi quiconque a réellement saisi l'idée, sérieuse et sainte entre toutes, de cette protestation, ne songera jamais à se réserver à lui seul le droit de la libre conviction. Non, ce dont il s'agit ici, c'est le droit égal de tous, comme base de l'avenir.

Que je voudrais pouvoir le décrire, au moins dans ses grands traits, ce principe capital du protestantisme, et esquisser l'immense transformation de toute la vie spirituelle des peuples, dont il a été le point de départ en affirmant les droits de la conviction personelle! Car, en définitive, l'Etat moderne tout entier, avec la liberté de conscience et de croyance pour base, qu'est-il sinon un rejeton de ce principe? Mais plus ce sujet est grandiose et riche, plus il nous impose le devoir de nous restreindre. Laissez-moi donc, pour compléter cet exposé, vous renvoyer aux rapports cantonaux, qui définissent à peu près tous de la même manière le principe du protestantisme.

Suivant les traces de Vinet et de Ch. Chenevière, M. Astié se rencontre jusqu'à la lettre avec la formule que j'ai choisie, celle de « l'individualisme chrétien. » M. E. Martin renverse les termes et dit : « christianisme individuel, » tandis que M. Delétra a cru devoir faire entrer dans sa définition la notion du christianisme lui-même en disant : « la communion de vie directe et personnelle avec Dieu par Jésus-Christ. » M. Straumann s'est arrêté à une formule analogue : « l'obtention du salut par un abandon confiant à Jésus-Christ, par opposition à la médiation de l'Eglise. » — M. Rüetschi résume le principe du protestantisme, par son côté individuel, dans « la filialité

divine, » au point de vue social, dans « le règne de Dieu. » — La thèse fondamentale de M. Güder est que « la conscience ne se laisse pas imposer la loi de la majorité. » Enfin la société pastorale du bas Simmenthal définit notre principe en ces mots : « l'aspiration à se rapprocher le plus possible du principe de la filialité divine personnifié en Jésus. »

D'accord sur le fond, il importe d'autant moins que ces définitions diffèrent plus ou moins dans l'expression. Une dispute sur le nom le mieux approprié à la chose ne serait, pour parler avec le poète, qu' « un vain bruit et une fumée obscurcissant la chaude lumière du ciel. » Ce qui importe, en revanche, beaucoup, c'est de ne jamais perdre de vue combien peu l'idée du *protestantisme* coïncide avec celle des *églises protestantes*. Tout comme nous avons dû faire une distinction entre le fait historique du mouvement réformateur, en tant que rénovation de l'Evangile, et le fait historique du protestantisme; de même faut-il distinguer de ce dernier le fait historique ultérieur d'Eglises protestantes se formant les unes à côté des autres, avec des divergences toujours nouvelles. Ce nom de *protestantes* ne servait même à l'origine qu'à désigner les Eglises se rattachant à Luther, par opposition aux Eglises *réformées selon la Parole de Dieu*. Entièrement d'accord avec Luther lui-même, nos grands historiens pragmatiques du XVIIIe siècle ne parlent pas encore d'une Eglise et d'une doctrine *luthériennes*, ils disent : doctrine *protestante*, Eglise *protestante*. Et à côté, se trouvent les Eglises *réformées* avec leur système de doctrine particulier. Ce n'est pourtant pas sans de bonnes raisons que ces dernières, de plus en plus, ont tenu à prendre leur part de ce nom de « protestantes. » Et l'avenir aura à élargir encore bien davantage les cadres du protestantisme. « Le Seigneur Jésus-Christ, se demandait Rothe peu après son retour de Rome, n'aurait-il point eu de la Réformation, qu'il a faite, une idée plus large, plus compréhensive que Luther et Zwingle, par qui il l'a faite ? » Quelques années plus tard, il ajoutait : « L'*ecclésiasticisme* protestant (das protestantische *Kirchenthum*) n'est que l'humble forme de serviteur qu'a revêtue le *christianisme* protestant. » Et parmi les dernières notes écrites dans ses

Heures tranquilles, on rencontre ce mot : « Le christianisme protestant en est encore à ses premières années d'enfance. Il ne faut donc pas s'étonner s'il en est toujours à son A B C. »

Notre première question était celle-ci : Quel est le principe un et central du protestantisme? la pensée fondamentale qui a présidé à son développement et n'a dès lors pas cessé d'agir? Nous avons trouvé dans la protestation de Spire le germe de ce principe, et nous retrouvons les effets de sa force d'impulsion dans le protestantisme de notre époque. C'est là un fait dont l'histoire pourrait nous offrir de nombreux parallèles. Qu'il suffise d'en appeler à une seule analogie : je veux parler de la relation qui existe entre les premières alliances des Waldstætten et la Confédération suisse des temps modernes; ou bien de la proclamation de l'indépendance des colonies transatlantiques d'où sont sortis les Etats-Unis actuels, si riches d'avenir.

Nous ne saurions, nous protestants, avoir une trop haute idée de notre principe. Mais, précisément à cause de cela, il ne faut pas que ce principe rétrécisse nos vues quand nous les portons au delà de son domaine propre. Il doit, au contraire, nous apprendre à les élargir constamment. Voulons-nous être des protestants authentiques, conséquents, réclamant non pour eux-mêmes seulement, mais pour chacun, le plus sacré des droits de l'homme et du chrétien, la liberté absolue de croyance? Dans ce cas, notre position en face du catholicisme idéal devra être la position irénique de nos pères, aux jours de Worms et de Spire. Sans doute, en face du *papisme*, dont les champions ne laissent échapper aucune occasion de renouveler leurs invectives contre la Réforme, et ne se lassent pas de chuchoter à l'oreille des détenteurs du pouvoir politique ce conseil : « Pour asservir les âmes, vous n'avez pas de meilleur allié que moi, pourvu que vous vous prosterniez les premiers devant moi et que vous adoriez mon infaillibilité! » — en face du papisme, la devise du chrétien protestant sera : Pas de concession! Mais s'agit-il du *catholicisme?* alors faisons ce qui peut dépendre de nous pour réaliser toujours davantage l'idée qui a inspiré ce beau cantique :

O Jésus, tu nous appelles
A former un même corps!

Dans les dogmes catholiques aussi, tel que celui de la tradition, de la messe, de l'adoration des saints, il y a un élément idéal que nous avons à dégager de son enveloppe, exactement comme nous devons le faire pour les dogmes des vieilles Eglises protestantes. Grâce à Dieu, ils sont tombés de part et d'autre, pour les hommes de notre siècle, les murs de refend dogmatiques. Plus on s'est vu de près, plus on a reconnu qu'on est faits pour aller ensemble. Quand aujourd'hui il se forme une nouvelle communauté de protestants ou de catholiques disséminés, ce n'est plus, comme jadis, au milieu d'hostilités et de luttes; au contraire, les représentants de la majorité sont les premiers à se réjouir de l'égalité de droit dont jouit la minorité. Quelle heure solennelle et bénie que celle où le doyen Heim faisait, l'année dernière, la dédicace d'une chapelle protestante au chef-lieu du demi-canton catholique des Rhodes-intérieures! Non moins solennel fut le jour où Berne, la vieille cité réformée, créa, dans son université, une faculté catholique à côté de celle de théologie évangélique.

Peut-on, en échange, imaginer pire intolérance, et plus diamétralement opposée au principe essentiel du protestantisme, que celle de ces gens, ignorant leur propre histoire, qui vont répétant sans cesse aux hommes non moins pieux qu'érudits qui ont entrepris sur le terrain même du catholicisme le rude combat avec les prétentions sacrilèges du vaticanisme: « Si vous voulez être conséquents, rattachez-vous à l'Eglise protestante! » Et à laquelle des Eglises protestantes, je vous prie? auquel de tous ces symboles, hors desquels il n'y a, dit-on, pas de salut? Comme si, en ce qui concerne la forme de l'Eglise, le principe catholique n'était pas tout aussi positif que celui du protestantisme est négatif! Bénissons Dieu de ce qu'au sein même du catholicisme a commencé un mouvement de réforme dont nous ne voyons, il est vrai, aujourd'hui que les premiers germes déposés en terre, mais dont nos neveux à nous bénéficieront un jour. En effet, le catholicisme et le protestantisme ne sont pas seulement, comme le dit un mot dont

on a beaucoup abusé, des frères séparés : ils sont destinés à se compléter réciproquement. Leur séparation violente leur a causé à l'un et à l'autre un grave dommage. Si étroit et si fossile que nous paraisse le catholicisme post-tridentin en comparaison de l'Eglise du moyen âge, est-il chose plus mesquine que le particularisme des Eglises protestantes quand elles prétendent confiner le salut chacune dans les limites de son étroite enceinte ! Toute Eglise vivante de l'avenir devra donc inscrire sur son drapeau l'*universalisme chrétien* en même temps que l'*individualisme chrétien*. Toute réforme au sein du catholicisme a besoin d'un élément protestant, et il faut un élément catholique à toute réforme au sein du protestantisme.

(*A suivre.*)

BULLETIN

THÉOLOGIE

Jules Kaftan. — L'Essence de la religion chrétienne[1].

M. le professeur P. Chapuis a déjà rendu compte aux lecteurs de la Revue (1879, p. 394 et 484) de deux publications de M. Kaftan. Le volume qui a paru cette année développe les mêmes thèses d'une manière plus ample et plus conséquente; ce n'est pas un manuel pour les étudiants, c'est une œuvre d'investigation. La lecture n'en est pas constamment aisée, mais elle est toujours instructive et souvent captivante.

M. Kaftan sent que nos contemporains ne sont pas mis assez directement en présence du christianisme tel qu'il est, et il voudrait que la théologie vînt à leur aide en posant avec précision les questions, soit celles où la science est souveraine, soit surtout celles que chacun doit résoudre par sa propre liberté. Il se propose d'établir quelle est l'essence de la religion chrétienne, c'est-à-dire qu'il cherche à marquer les traits d'une figure qu'on a la tentation ou même l'habitude de rendre vague et fuyante. Une telle entreprise est trop légitime et répond trop aux besoins de notre époque pour que son succès ne soit pas vivement désiré.

[1] *Das Wesen der christlichen Religion*, dargestellt von Dr Julius Kaftan, Licentiat und Professor der Theologie. Basel 1881, Bahnmaier's Verlag (C. Detloff). — 1 vol. de xi et 467 pages in-8.

I

Comment s'y prendra l'auteur pour la mener à bien ? en d'autres termes, quelle sera sa méthode ? Il se rattache aux écrivains qui commencent par définir l'essence de la religion pour décrire ensuite celle du christianisme, mais il se refuse à démontrer comme eux que la religion appartient à la nature de l'homme, parce que cette manière de procéder suppose à tort qu'il existe une notion de la nature humaine ferme et reconnue de tous. Mieux vaut selon lui étudier les religions historiques, telles qu'elles se présentent à l'observateur, et noter les caractères qui leur sont communs, tout en prenant des aspects divers dans chacune d'elles. On évite ainsi d'introduire dans l'examen des idées philosophiques étrangères et de préjuger le résultat de l'enquête.

La vie de l'âme peut être ramenée à deux facteurs, l'intelligence et le sentiment auquel se rattache la volonté; tous nos jugements se distribuent en deux catégories, les jugements théoriques affirmant un état de choses que nous nous représentons et les jugements d'appréciation exprimant une attitude que nous prenons vis-à-vis de cet état de choses. De quelle nature sont les jugements de la piété ? La piété étant avant tout un sentiment, elle prononce des jugements d'appréciation ; dans toute religion, le principal est non pas une certaine conception du monde, mais une relation avec le monde.

Il y a trois sortes de jugements d'appréciation : ceux qui distinguent entre bon et mauvais (*naturels*), ceux qui distinguent entre bien et mal (*moraux*) et ceux qui distinguent entre beau et laid (*esthétiques*). Laissant de côté les derniers, l'auteur caractérise les jugements naturels en disant qu'ils sont dictés par une prétention à l'existence, tandis que les jugements moraux dépendent d'une idée de la vie parfaite, d'un idéal moral ; souvent les uns contredisent les autres ; nous désirons accomplir tel acte parce qu'il prolongerait ou enrichirait notre vie, et en même temps nous y répugnons parce que cet acte est coupable.

La prétention à la vie est le premier mobile qui donne nais-

sance au sentiment religieux, car l'expérience universelle démontre que l'homme n'est pas en état de satisfaire cette prétention ; il se tourne alors vers une puissance qui influe sur les conditions de son existence et son culte n'a pas d'autre but que de gagner la bienveillance des dieux. Cette religion se rencontre chez les peuples barbares et chez les peuples civilisés, même chez certains chrétiens. La conviction de l'insuffisance des biens terrestres peut aussi conduire à un progrès religieux ; au lieu de s'adresser à la divinité pour obtenir un sort terrestre plus avantageux, l'âme la recherche pour elle-même, mettant au-dessus des biens de ce monde la participation à la vie divine. Ainsi est né le brahmanisme et le même phénomène est offert par certaines sectes mahométanes ou chrétiennes.

D'autre part les biens poursuivis par l'homme peuvent être naturels ou moraux ; les biens naturels sont tous ceux qui contribuent à produire les jouissances de ce monde, les biens moraux ont ceci de particulier qu'ils sont inséparables de devoirs déter minés et que l'individu ne saurait en jouir seul.

Ces observations permettent de classer les religions en quatre groupes :

I. Celles qui n'offrent que des *biens terrestres*. Si ces biens sont naturels, nous restons dans les *religions de la nature*, s'ils sont moraux, nous entrons dans les *religions nationales*.

II. Celles qui connaissent *un souverain bien supérieur au monde*. Pour les unes, ce bien est naturel, ce sont les religions du *mysticisme naturel ;* pour le *christianisme*, le souverain bien est le royaume de Dieu supérieur au monde, auquel on ne participe pas sans travailler à sa réalisation dans le monde.

Tout ce qui précède montre que la religion est essentiellement pratique ; cependant, outre les jugements d'appréciation. elle comporte des affirmations théoriques, des doctrines ; ces affirmations, si elles sont vraies, correspondent à un état de choses objectif. Toutefois les doctrines doivent conserver un caractère pratique ; on le comprend surtout depuis Schleiermacher qui, allant d'un extrême à l'autre, ne voit dans les doctrines que des descriptions d'états religieux subjectifs, des réflexions sur le sentiment de dépendance absolue.

Il est plus juste de dire que les doctrines religieuses sont des jugements sur Dieu, sa nature et sa volonté. La religion naît lorsque l'homme, convaincu de son impuissance à satisfaire son besoin de vie, recourt à quelque divinité capable d'agir sur le monde. Cette divinité a trois caractères : elle est distincte du monde, elle possède une puissance extraordinaire et elle est douée d'intelligence et de volonté. Le croyant attribue l'objectivité non seulement à l'objet central de sa foi, mais à toutes celles de ses croyances qui sont en relation avec la pratique de sa vie, car s'il cessait d'y voir des réalités objectives, les sentiments qui font sa joie l'abandonneraient aussitôt. La connaissance religieuse a donc pour condition un état subjectif et cet état est produit par l'éveil de l'intérêt le plus ardent parmi les hommes, celui de la vie et du bonheur, mais la réalité connue est de toutes la plus objective, c'est Dieu, qui n'appartient pas même au monde dont l'homme fait partie. La pensée dominante dans la religion est celle de la puissance de Dieu, non celle de la dépendance vis-à-vis de Dieu. Schleiermacher avait été lui-même conduit à cette erreur par la doctrine traditionnelle qui, mêlant à la foi chrétienne la spéculation philosophique, présente Dieu surtout comme la causalité absolue.

M. Kaftan s'attache ensuite à définir la religion et la moralité. Il y a entre elles la même différence qu'entre un bien et un idéal moral. L'acte réclamé par la plupart des religions est le culte, qui n'est pas moral en soi, et la religion conduit à des erreurs morales soit quand elle fait régner le légalisme qui commande des actes sans valeur morale, soit quand elle inspire l'ascétisme contemplatif qui fait un péché de toute activité dans le monde. La vie morale se forme par l'éducation, en opposant à la volonté de l'élève une autre volonté qui est son autorité ; l'idéal moral ne naît que dans la vie commune : l'homme placé au milieu de la famille et de l'histoire voit s'imposer à lui des devoirs indépendants du plaisir et de la peine. A cette action s'ajoutent celles des personnalités supérieures, de la réflexion et dans une certaine mesure, celle de la religion. La supériorité d'une religion consiste précisément dans la prépondérance qu'elle accorde aux biens moraux sur les biens naturels.

Si l'idée du souverain bien est l'idée fondamentale pratique de toute religion, et celle de Dieu, l'idée fondamentale théorique, il en est une troisième qui les unit l'une à l'autre, c'est celle de révélation par où il faut entendre une manifestation de Dieu relative au bonheur et au malheur des hommes. Cette révélation varie avec la nature des religions, telles qu'elles ont été définies plus haut : quand les biens sont terrestres et naturels, la révélation est représentée par des mythes et des traditions interprétés par les prêtres ; dans les religions nationales, les dieux prennent part à l'histoire du peuple ; les religions mystiques offrent des événements extraordinaires dans la vie de leurs fondateurs, mais c'est en soi-même que l'homme trouve Dieu en cédant à un penchant religieux naturel plus encore qu'en étant éclairé par une révélation ; enfin, dans le christianisme, le croyant participe à la vie de Dieu, et en même temps la personne historique de Jésus-Christ est une révélation objective.

Ici se termine la première partie du livre, destinée à préparer par une analyse de la religion, telle qu'elle existe dans les faits, l'étude du christianisme. La seconde partie décrit les formes particulières que prennent dans le christianisme les traits essentiels des religions historiques.

II

Tout d'abord quel est le bien donné par la religion chrétienne à ses adhérents? Pour le savoir, il faut consulter les documents historiques de la révélation sur laquelle repose le christianisme ; le centre de cette révélation est Jésus-Christ. Les écrits du nouveau Testament présentent deux tableaux de l'activité de Jésus : celui des Synoptiques a une valeur historique supérieure à celui de Jean ; nous y voyons Jésus prêchant le royaume de Dieu à la fois comme le souverain bien et comme un bien moral ; on y participe du vivant même de Jésus, en s'attachant à sa personne ; la communion avec lui produit l'effort moral et l'effort moral tend à approfondir cette communion.

Les écrits apostoliques exposent comment l'homme peut jouir du souverain bien sans avoir avec Jésus les mêmes relations que

ses contemporains entretenaient avec lui pendant son existence terrestre. Ces écrits doivent être utilisés ici pour en tirer non des doctrines mais des données sur la religion chrétienne ; ils sont l'œuvre de ceux qui les premiers l'ont réalisée dans leur vie (p. 223) ; leur valeur tient surtout à ce qu'ils font connaître la foi de leurs auteurs. Le point de départ de cette recherche est la prédication du royaume de Dieu faite par Jésus ; entre ce premier fait et le second, qui est la foi des apôtres, se placent la mort et la résurrection de Jésus. Or ce sont ces deux événements qui ont donné l'impulsion aux apôtres ; la mort de leur Maître a détruit leurs fausses idées du royaume de Dieu et sa résurrection les a élevés à la conception d'un royaume de Dieu supérieur au monde terrestre. Ils se sont mis alors à prêcher à leur tour ce royaume, en affirmant la résurrection de Jésus. Dans leur prédication la personne de Christ ressuscité et glorifié prend la place qu'occupait le royaume de Dieu dans celle de Jésus lui-même ; sa présence le dispensait de parler de lui autant que durent le faire ses disciples. L'évangile de Jean a précisément ceci de particulier que les discours de Jésus y ont revêtu la forme de ceux des apôtres, en mettant en avant la personne de Christ plutôt que le royaume de Dieu ; cette différence naît de ce que cet évangile est le témoignage rendu par un apôtre à son Maître plus encore qu'un récit purement objectif. Du reste pas plus dans cet évangile que dans les autres Jésus ne pousse ses disciples à la vie contemplative : le christianisme combine la religion et la moralité, car il apporte un bien suprême qui est supérieur au monde, et la possession de ce souverain bien détermine une activité morale qui se déploie dans le monde.

Dans toute religion se fait jour le sentiment d'une colère de Dieu qui éloigne l'homme du bien suprême et par conséquent le besoin d'une réconciliation ; cette réconciliation appartient à l'essence même du christianisme, mais comme elle n'est que la manière dont le bien suprême est communiqué, il faut avant tout se faire une juste idée de ce bien suprême et de l'obstacle qui nous en sépare, le péché. Toute transgression, voulue ou inconsciente, de la volonté de Dieu est un péché. La qualité d'une action bonne ou mauvaise est établie par une norme qui est la

volonté de Dieu ; la théologie traditionnelle a le tort de chercher cette volonté de Dieu dans l'état moral du premier homme avant la chute (*status integritatis*), au lieu de la voir dans la révélation de Dieu en Jésus-Christ. D'après cette révélation, Dieu veut que son règne vienne et se réalise ; c'est cette volonté qui est la norme morale d'où dépend la notion du péché.

La vie de l'humanité est entièrement dominée par le péché, car elle obéit à la loi naturelle qui pousse à fuir la peine et à chercher le plaisir. La Bible désigne ce fait en disant que l'homme est *chair;* par là elle ne fait pas de la vie naturelle ni de la recherche des biens terrestres un péché, mais elle appelle avec raison péché la vie qui n'a d'autre principe que cette recherche, cette vie étant en effet un obstacle à la réalisation du royaume de Dieu. En même temps elle est malheureuse. Une telle notion du péché correspond par contraste à celle de rédemption ou de régénération, mais non à celle de réconciliation ; le pendant de la réconciliation ou du pardon est l'imputation. Paul distingue entre les péchés qui sont imputables et ceux qui ne le sont pas ; sans loi, l'imputation n'est pas possible et par loi il entend la conscience subjective. Ainsi est exclu de l'imputation le péché naturel et inné ; seule la désobéissance active, l'inimitié contre Dieu est l'objet du pardon. Cette distinction est la conséquence du caractère moral du christianisme ; étendre l'imputation à l'état de péché, c'est porter atteinte à la moralité, tout en paraissant pousser les exigences morales jusqu'à l'exagération. La doctrine traditionnelle commet cette faute en parlant d'une culpabilité héréditaire, aussi inadmissible que la perfection innée ; dans ces deux expressions l'adjectif est incompatible avec le substantif. En confondant le péché avec la culpabilité, on risque de tomber dans l'une ou l'autre de ces erreurs : ou bien on voit une culpabilité partout où il y a péché et on incline au manichéisme, ou bien on ne voit le péché que là où il y a culpabilité et on se rapproche du pélagianisme. Le christianisme est à la fois pardon et régénération, parce que l'homme est en même temps coupable et pécheur.

La culpabilité suppose la liberté. La question du rapport de la liberté humaine et de la toute-puissance divine est purement spéculative et étrangère à la religion chrétienne ; il s'agit seulement

de savoir si la liberté existe. Il y a une loi du plaisir et de la peine qui tient l'homme sous son empire ; l'homme est-il en état de s'en affranchir ? Oui, car souvent il se décide par la réflexion à faire ce qui lui coûte, soit pour obéir à un devoir, soit pour suivre un conseil de prudence. La liberté existe quand le sentiment excité n'empêche pas la réflexion ; cette liberté n'est pas une quantité constante, elle diminue par l'inaction et s'accroît par l'exercice.

Avec le degré de liberté varie le degré de culpabilité ; les transgressions libres constituent l'inimitié contre Dieu. Du même coup, quand on a offensé Dieu, on est amené à le considérer comme un ennemi. Aussi Christ apporte-t-il en premier lieu le pardon qui permet à l'homme de se rapprocher de Dieu et d'avoir confiance en lui.

Chez Paul, le pardon est appelé justification à cause de sa polémique contre les pharisiens ; ceux-ci attribuaient le pouvoir justificateur aux actes mêmes de l'homme, Paul, au contraire, montre dans la mort de Christ la justice de Dieu révélée objectivement pour produire la foi. La réconciliation une fois opérée par Jésus-Christ, nous possédons le souverain bien en lui : Jésus de Nazareth est pour nous la parfaite révélation de Dieu. Autrefois partisans et adversaires étaient d'accord pour entendre par révélation la communication surnaturelle de vérités théologiques ; aujourd'hui on met plus en évidence le caractère historique de la révélation, mais les conceptions sont diverses. La théologie moderne, représentée par Biedermann, attribue à la personne de Jésus-Christ une place centrale, en ce sens seulement qu'il a été le premier à se sentir Fils de Dieu ; il en résulte que pour nous la révélation s'accomplit dans les profondeurs intimes de notre âme au lieu d'apparaître en Jésus-Christ. D'autres font consister la révélation dans la combinaison de certains faits extérieurs avec l'inspiration ; cette manière de voir revient en définitive à l'inspiration, les faits n'ayant d'importance que celle qui leur est donnée par l'inspiration.

N'oublions pas que la révélation est dans toutes les religions une manifestation de Dieu concernant le bonheur et le malheur des hommes, la manière dont Dieu communique le bien suprême. Dans le christianisme, le souverain bien du royaume céleste est

donné en Jésus-Christ, non dans la Bible ou dans un enseignement surnaturel sur Jésus-Christ; sa mort et sa résurrection, intimement unies à sa vie, sont les événements qui font naître la piété de chaque chrétien et auxquels elle reste attachée. A cela il convient d'ajouter que, pour se développer dans la piété chrétienne, l'individu doit recevoir par la parole des vérités qui sont surnaturelles, puisque la notion d'un royaume divin supérieur aui monde et la miséricorde de Dieu à l'égard du pécheur ne sont ni des inventions de l'esprit humain ni des conclusions tirées de l'expérience.

Le rôle unique de Jésus dans la révélation et dans l'histoire a conduit de bonne heure les chrétiens à lui reconnaître une dignité supérieure telle qu'elle comporte l'adoration. Ses disciples étant certains d'avoir part à la vie divine par la communion avec lui, leurs sentiments à son égard ne pouvaient s'exprimer autrement que par la foi à sa divinité et lui-même l'a réclamée. Le christianisme effectue, comme le mysticisme, un contact entre Dieu et l'homme, mais dans le christianisme ce contact n'a pas seulement lieu pour des individus, il s'établit au moyen de l'histoire par la vie humaine et morale de Jésus. La foi à la divinité de Christ n'est incompatible avec cette humanité que si on place l'essence de Dieu dans la toute-puissance et non dans l'amour saint.

La révélation de Dieu, qui a son centre en Jésus-Christ, se continue après lui par l'adjonction de nouveaux membres au royaume de Dieu, car ainsi la réconciliation devient toujours plus manifeste; en outre l'action de l'Esprit de Dieu sur l'esprit de l'homme, pour le conduire à la révélation en Christ et pour la lui faire saisir, peut être considérée comme une autre continuation. Cette action est la même pour les croyants et pour les apôtres, mais ceux-ci conservent une place exceptionnelle par leur rapport historique avec Christ.

Les temps qui ont précédé l'apparition de Jésus offrent des faits de révélation racontés par l'Ancien Testament qui ne deviennent clairs qu'après cette apparition. La révélation en Christ, bien loin de devoir être expliquée par la révélation générale et universelle, permet de signaler cette révélation générale là où elle est, c'est-à-dire dans l'histoire plutôt que dans le monde.

Arrivé là, l'auteur rencontre la séparation de la chrétienté suivant deux directions. Le christianisme, devenant religion dominante dans la civilisation gréco-romaine, a été saisi dans une combinaison de philosophie et de mysticisme naturel d'où il est sorti à l'état de catholicisme. Le changement qu'a subi la foi apostolique se fait voir surtout dans la substitution de l'incarnation, fait physique, au fait historique de la résurrection. Ce n'est plus la révélation qui donne la connaissance de Dieu, on part de la notion d'un Dieu caché; puis le dogme catholique présente Christ comme la condition indispensable et physique du christianisme, au lieu d'affirmer qu'en lui on participe au souverain bien. De là naît la nécessité d'une institution qui mette à la portée des individus les effets qui émanent de Christ; la doctrine de l'Eglise devient le second dogme du catholicisme. L'Eglise a trois fonctions : elle administre, surtout au moyen des sacrements, les forces introduites dans le monde par l'incarnation ; elle interprète les mystères de la révélation et elle gouverne disciplinairement la vie chrétienne. Elle est le royaume de Dieu sur la terre et prescrit deux morales, celle de la vie du monde et celle du moine, issue du mysticisme naturel.

La Réformation a protesté contre la réglementation de la piété et ramené les âmes au royaume de Dieu, saisi comme le souverain bien, et à la révélation en Christ. Elle a été une restauration du christianisme primitif sur la base de la révélation divine, mais elle a conservé le dogme christologique qui est la pierre angulaire du système catholique, avec cette différence qu'il est devenu une doctrine intellectualiste au lieu de se mettre à la portée de la piété par la transsubstantiation et la messe.

Parmi les thèses théoriques qui font partie de la religion chrétienne, il en est trois qui risquent d'être modifiées par le mélange de notions purement spéculatives : ce sont l'idée de Dieu, la Trinité et la conception du monde. Dieu est un esprit personnel supérieur au monde ; s'écarter de cette définition, c'est sortir du christianisme. Les deux attributs de la divinité, puissance et relation avec l'homme, se combinent dans l'amour tout-puissant, éternel et saint de Dieu en Christ. L'antagonisme établi entre l'amour de Dieu et sa justice est un produit de l'erreur catholique qui présente le

souverain bien comme moralement indifférent. La foi à la révélation aboutit à une doctrine trinitaire qui est différente de la doctrine traditionnelle, celle-ci étant d'origine catholique, comme la christologie ; les trois termes sont réunis dans cette formule : le chrétien ne connaît et ne possède Dieu que par Jésus-Christ dans le Saint-Esprit. Le monde est parfaitement dépendant de Dieu qui dirige toutes choses conformément au but fixé par son amour saint ; pour bien juger de l'activité de Dieu dans le monde, il ne suffit pas de faire appel à la notion de cause, c'est surtout celle du but qui est appropriée ; la piété voit dans tout événement, même dans les malheurs, un bien relatif, car elle remonte droit à Dieu qui se sert de tout pour rapprocher l'homme du bien suprême et moral. La foi chrétienne échappe à certaines difficultés qui arrêtent la théologie traditionnelle, parce qu'elle ne sort pas du domaine pratique et moral pour poser des problèmes de l'ordre philosophique.

Le dernier chapitre traite de l'Eglise. Le côté subjectif d'une religion s'appelle la foi ; quel est le rapport normal de la foi et de la révélation ? Ce rapport est moral, c'est une obéissance à la vérité divine, obéissance qui s'exprime par des jugements d'appréciation. Les réformateurs n'ont pas proclamé l'autonomie de la conscience ; il y a place pour une autorité dans le protestantisme et cette autorité est fondée dans le caractère moral du souverain bien. Sous quelle forme cette autorité doit-elle être présentée à l'individu ? Est-ce dans l'Ecriture ? L'Ecriture est le document de la révélation historique et, pour connaître le contenu de ces écrits, il faut en faire l'objet d'une étude historique ; cette étude ne sera destructive que si elle est dominée par une foi qui n'est pas la foi chrétienne. Cependant l'autorité ne réside pas dans l'Ecriture seule ; la vérité qui s'impose à l'individu réclame un second facteur, l'Eglise empirique destinée à être le porteur de la vérité divine. S'en tenir à l'Ecriture seule, c'est remplacer la révélation par l'inspiration ; un écrit inspiré exige une exégèse inspirée et ainsi reparaît la subjectivité, la religiosité mystique des religions de la nature. Le protestantisme a été un retour à la révélation ; les réformateurs ont eu le tort de conserver la doctrine catholique de l'inspiration, toutefois en la corrigeant par la norme de la confession ecclésiastique. La confession de l'Eglise est en effet la vraie

forme de l'autorité pour l'individu, car elle dégage la vérité divine qui ressort de la révélation, vérité qui est de nature non pas à être seulement comprise par l'intelligence, mais à être saisie avec obéissance par l'homme tout entier. Il appartient à la théologie de dégager mieux cette vérité divine ; les personnes pieuses se défient aujourd'hui de la théologie, parce que ses résultats sont incohérents, mais cet état est l'effet d'une cause momentanée, la lutte intérieure, encore confuse et inachevée, qui s'engage entre la foi évangélique et les fragments conservés de l'appareil scolastique du catholicisme. La dogmatique a pour tâche actuelle de décrire ce que le chrétien croit et ce que l'Eglise doit enseigner sur la base de la révélation divine.

On pourrait désirer plus de précision dans ces derniers développements qui, du reste, sont expliqués par tout l'exposé qui remplit le volume et que nous avons reproduit aussi fidèlement qu'il nous a été possible. Nous ne souscrivons pas à toutes les thèses de M. Kaftan, faute d'avoir pu les soumettre à une critique suffisante, mais c'est bien là le langage qu'il faut tenir en parlant aux esprits sérieux aujourd'hui. Que servirait-il de dissimuler les différences qui nous séparent du passé ? ne vaut-il pas mieux les signaler avec franchise, puis tracer nettement le plan de reconstruction scientifique et d'activité pratique que nous devons suivre ? La science théologique n'est pas un luxe dangereux que s'accorde l'Eglise dans les moments de paix et de prospérité, c'est un labeur indispensable au succès duquel tous sont intéressés, auquel ils doivent leur sympathie, dans la mesure où ils désirent l'avancement du règne de Dieu. Serait-il bien entendu de négliger ce labeur pour satisfaire à des nécessités pratiques plus pressantes ? Peut-être, s'il s'agissait d'une contemplation idéale, mais cette étude, quand elle est faite avec un esprit étendu et juste, conduit précisément à mieux voir la nature pratique de la religion. Elle ne peut donc manquer de donner de précieuses directions à ceux qui travaillent avec dévouement sur quelque point isolé. En la poursuivant avec conséquence, on arrivera à des conclusions sur la constitution ecclésiastique, l'évangélisation, la prédication et l'instruction religieuse aussi bien que sur l'enseignement théologique.

Après avoir lu avec grand profit l'*Essence de la religion chrétienne* nous nous en promettons autant à lire le volume sur la *Vérité de la religion chrétienne* que nous annonce M. Kaftan. En attendant, signalons deux auteurs qui ont abordé récemment en tout ou en partie les mêmes questions, M. Astié, dans l'article *Religion* de l'Encyclopédie Lichtenberger, et M. Janet, dans un article de la Revue des Deux-Mondes du 15 octobre sur la *Philosophie de la croyance*. ERNEST MARTIN.

REVUES

ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHLICHE WISSENSCHAFT

Directeur : M. Luthardt.

Neuvième et dixième cahiers.

F.-A.-F. Philippi, pasteur : La division du Décalogue. — *R. Kober :* La sainteté des enfants chrétiens non baptisés (1 Cor. VII, 14). — *F. Nägelsbach* (Dillingen) : Encore une fois la parabole de l'économe infidèle. — *W. Germann :* Episodes de l'histoire des luthériens de Bohême avant l'édit de tolérance de Joseph II. — *P. Hübener :* La parabole du bon Samaritain. Etude homilétique sur Luc X, 25-37. — *R. Heman* (Kulmbach) : Interprétation de la sixième demande de l'oraison dominicale. — *J.-C. Heuch :* La pratique de la cure d'âme pastorale auprès des malades. II. — *H. Franck :* L'étude de la Bible dans l'enseignement religieux de nos gymnases. — *F. Schnedermann :* La mythologie chez les poètes chrétiens.

THEOLOGISCHE STUDIEN AUS WÜRTEMBERG

Directeurs : MM. Hermann et Zeller.

Quatrième livraison.

Th. Häring (Stuttgart) : Un nouveau genre d'apologétique. (A propos de l'ouvrage du professeur Kaftan : « Das Wesen der christlichen Religion. ») — *Fr. Braun* (chapelain de la cour à Stuttgart) : Protestantisme et sectes. — *Pezold* (Niedernhall) : Les reproches que Strauss adresse à la morale de Jésus. II.

ZEITSCHRIFT FÜR PRAKTISCHE THEOLOGIE

de MM. Bassermann et Ehlers.

Quatrième cahier.

R. Seyerlen : Le culte chrétien au siècle apostolique. (Fin.) — *Neumann :* Le soin des pauvres par l'Eglise. (Fin.) — *Bassermann :* Sermon sur Gal. II, 11-14. — *Köhler :* Sermon de Noël sur Jean I, 6-12. — *Bulletin.*

Theologische Studien und Kritiken

Directeurs : MM. Köstlin et Riehm.

Troisième cahier.

Weiss : De la nature du christianisme personnel. Etude critique, à propos de la théologie de Ritschl. — *Rœdenbeck :* Du mariage, etc. (Fin.) — *Heinrici :* Du caractère corporatif des Eglises pauliniennes. — *Schuster :* Les directions touchant le débit du discours de la chaire. — *Bulletin.*

Quatrième cahier.

Beyschlag : Les logia apostoliques et nos quatre évangiles. — *Zöckler :* Le « De venustate mundi » de Denys le chartreux. — *Trechsel :* Servet a-t-il été chez Luther à Wittemberg ? — *Knaake :* La mère de Luther. — *Böhl :* Inscriptions chrétiennes anciennes. — *Bulletin* renfermant un compte rendu du Commentaire de M. Godet sur l'épître aux Romains, par *Düsterdieck.*

Revue philosophique de M. Th. Ribot.

Août.

P. Janet : Sur la valeur du syllogisme. — *A. Espinas :* La philosophie écossaise au XVIIIe siècle et les origines de la philosophie anglaise contemporaine. (Troisième article.) — *P. Tannery :* L'éducation platonicienne. (Troisième article.) — Analyses et comptes rendus. — Notices bibliographiques. — Périodiques étrangers. (Anglais et américains.)

Septembre.

Herbert Spencer : Les corps représentatifs. — *G. Tardi :* La psychologie en économie politique. — *Bénard :* La théorie du comique dans l'esthétique allemande. — Analyses : Miloslawski, type de la pensée philosophique contemporaine en Allemagne. (Par M. Straszewski.) Benno Erdmann, Kant's Kriticismus. (Par Alb. Debon.) J. Tissot, philosophie naturelle. (Par P. Tannery.) — Revue des périodiques allemands.

Octobre.

E. Rehnisch : Hermann Lotze, sa vie et ses écrits. — *A. Fouillée :* Critique de la morale de Kant. (Fin.) — *Herbert Spencer :* La société militaire. — *G. Tardi :* La psychologie en économie politique. (Fin). — *Lucien Arréat :* Sur la nature du syllogisme. — Analyses. — Revue des périodiques (allemands).

Novembre.

V. Brochard : La logique de J. Stuart Mill. — *Herbert Spencer :* La société industrielle. (Dernier article.) — *J. Delbœuf :* Le sentiment de l'effort, d'après W. James. — Analyses. — Notices bibliographiques. — Revue des périodiques (français).

Décembre.

Ch. Richet : Irritabilité et réaction cérébrales. — *V. Brochard :* La logique de J. Stuart Mill. (Fin.) — *P. Tannery :* L'éducation platonicienne. (Fin.) — Analyses et comptes rendus. — Périodiques (anglais). — Correspondance : Dr *Jacoby* : La sélection et l'hérédité chez l'homme.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages reçus.

Remarques sur la version de la Bible de M. Louis Segond, docteur en théologie, par Gustave-A. Krüger, pasteur de l'Eglise évangélique libre de Vabre (Tarn). — Paris, J. Bonhoure et Ce, 1881.

La physique de Descartes, par Emile Duboux, docteur en médecine de la Faculté de Paris. — Lausanne, Georges Bridel éditeur, 1881.

Histoire comparée des anciennes religions de l'Egypte et des peuples sémitiques, par C.-P. Tiele, professeur à Leyde. Traduite du hollandais par G. Collins, pasteur à Rotterdam. Précédée d'une préface par A. Réville, professeur au collège de France. — Paris, G. Fischbacher, éditeur, 1882.

Frédéric Rambert, Souvenirs et mélanges recueillis par ses amis. Précédés d'une lettre d'Eug. Rambert et d'une notice biographique par Eug. Secretan. — Avec portrait photographié. — Lausanne, Georges Bridel éditeur, 1881.

Commentaire sur l'Epître aux Romains, par Hugues Oltramare, pasteur et professeur de théologie à l'université de Genève. — Tome premier. — Genève, A. Cherbuliez et Ce, éditeurs. — Paris, A. Fischbacher, libraire, 1881.

Interprétation du livre de Job, suivie de quelques observations pratiques, par Matthieu Henry. Très librement traduit de l'anglais par H. Fargues. — Paris, J. Bonhoure et Ce, éditeurs, 1882.

Histoire du christianisme, par Etienne Chastel. — Tome II : Premier âge, seconde période : De la conversion de Constantin à l'hégire de Mahomet. — Paris, G. Fischbacher, éditeur, 1881.

Séance de rentrée des cours de la Faculté de théologie protestante de Paris le lundi 7 novembre 1881 : Allocution de M. le doyen Lichtenberger. Leçon d'ouverture de M. le professeur Bonet-Maury. (Arnauld de Brescia, un réformateur au XIIe siècle.) — Paris, G. Fischbacher, éditeur, 1881.

TABLE DES MATIÈRES

Année 1881.

I. ÉTUDES ET COMPTES RENDUS

Pages.

Un hébraïsant suisse du XVIIe siècle : J.-Henri Oth, professeur à Lausanne, par H. Vuilleumier 5

Etude sur les données morales de Herbert Spencer, de James Mc Cosh. Traduit par H.-A. G. 31

Un nouveau commentaire sur l'Apocalypse (de M. Grau), par H. Narbel 68

La vie éternelle de l'homme, par C. Malan 113

Les conférences du professeur Robertson Smith 152

La méthode de la critique, d'après A. Kuenen, par F.-C.-J. van Gœns 164

Le piétisme, ses origines et ses précurseurs, d'après Albrecht Ritschl. Seconde partie, par V. R 225

La religion de l'avenir, d'après Mamiani, par Jean-Jacques Parander 260

De la théorie du sacrifice lévitique, d'après Bæhr et Oehler, par Gretillat. 313

La critique biblique moderne appréciée par un pasteur congrégationaliste anglais (le rév. J. Baldwin Brown). Traduit par H. Cordey. 342

Réaction du droit sur la théologie. 357

La version Ostervald revisée, par H. Vuilleumier 393

L'Eglise et la liberté d'enseignement, d'après le professeur Haupt . 428

Dieu et l'homme (Seconde partie : Le corps et l'âme) de H. Ulrici, par J.-F. Astié. . . . . 446 et 545

La reconstruction de la théologie, par le rév. Lewis F. Stearns. Traduit par P. Vautier 521

Religion et moralité, par C.-F.-J. van Gœns 578

Le principe essentiel du protestantisme, par Frédéric Nippold. (Première partie.) 601

II. VARIÉTÉS

Pages.
Ophir, le pays de l'or, d'après le Dr A. Sœtbeer 279
La société religieuse des Amis (ou Quakers) en Amérique 363

III. BULLETIN

Braasch. Une entente entre les différentes tendances au sein de l'Eglise protestante est-elle possible? 501
de Budé, E. Jean-Alphonse Turrettini. 293
Bühler, Christ. Histoire critique du vieux catholicisme (*H. F. E.*) . 381
Buddensieg. Les fouilles assyriennes et l'Ancien Testament 508
Charteris. Canonicité. (*F. Godet.*) 216
Chenevière, Charles. Sermons et fragments divers. (*Ern. M.*). . . . 220
C.-O. V. Spicilegium hymnorum et sequentiarum. (*C.-E. Babut*). . 488
Conférences scientifiques et questions du jour. — Recueils divers publiés en Allemagne et dans la Suisse allemande. (*V. R.*) . . . 494
Du Rieu. Lambert Daneau à Leyde 218
Finsler. Histoire du mouvement théologique dans la Suisse allemande. (*H. V.*) 299
Frommel et Pfaff. Recueil de conférences. (*V. R.*) 512
Gaufrès. Claude Baduel et la réforme des études au XVIe siècle . . 383
Holtzendorff. Zeit-und Streit-Fragen. (*V. R.*) 498
Kaftan. L'essence de la religion chrétienne. (*Ern. Martin*). 623
Krüger, F.-Hermann. Essai sur la théologie d'Esaïe XL-LXVI . . (*Lucien Gautier*) 208
Lichtenberger et E. Stapfer. Allocution et leçon prononcées à la séance de rentrée des cours de la faculté protestante de Paris, novembre 1880 290
Lombard, Alexandre. J.-Louis Paschale, ou les Martyrs de Calabre. (*E. de M.*). 492
Mühlhæusser et Geffcken. Deutsche Zeitfragen. (*V. R.*) 506
Müller, H.-F. Gotthold-Ephraïm Lessing et le christianisme . . . 510
Oeffentliche Vorträge gehalten in der Schweiz. (*V. R.*) 497
Pfleiderer, Otto. La théologie moderne et l'adoration de Christ dans l'Eglise.—Caractères distinctifs de la théologie d'Iéna. (*V. R.*) 503
Reiff, F. Le mal. — Le monde a-t-il un but? 509
Revista agustiniana de Valladolid. (*H. V.*). 108
Revue de l'histoire des religions, dirigée par *M. M. Vernes*. 372
Schmidt, Paul. Qu'est-ce qui sépare les deux tendances qui existent au sein de l'Eglise évangélique? 501
Thiersch. Edmond Ludlow et ses compagnons d'exil en Suisse. . . 105
Virchow et Holtzendorff. Collection de conférences scientifiques pour le grand public. (*V. R.*) 495
Wogue. Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique. (*H. V.*). . . . 384

IV. DIVERS

Pages.
Prospectus d'un Rapport annuel sur la littérature théologique . . 309
Programme de la société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne, de l'année 1881 515

V. PÉRIODIQUES

Revues nouvelles :
Revista agustiniana, de Valladolid 108
Revue de l'histoire des religions. 372
Sommaires :
Jahrbücher für protestantische Theologie. 112, 312, 391
Revue philosophique, de M. Th. Ribot 223, 392, 636
Revue théologique, de Montauban 222, 391, 520
Theologische Studien aus Würtemberg 222, 311, 391, 635
Theologische Studien und Kritiken 112, 311, 636
Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins. 111, 312, 520
Zeitschrift für Kirchengeschichte. 390
Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft 111, 223, 311, 392, 635
Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 222, 391
Zeitschrift für praktische Theologie. 222, 390, 520, 635
Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie 221

BR
3
R4
année 14

Revue de théologie et de philosophie

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY